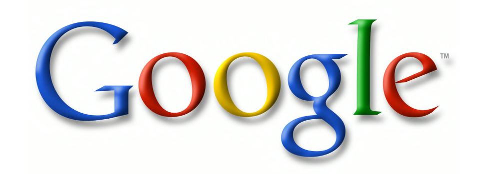


Philosophisch-soziologische Bücherei

Band VI

GRUNDLAGEN DER PHILOSOPHIE DES GEISTESLEBENS

VON

DR. RUDOLF EISLER



LEIPZIG 1908

VERLAG VON DR. WERNER KLINKHARDT

Die philosophisch-soziologische Bücherei

hat es sich zur Aufgabe gemacht, einerseits dem deutschen Publikum die Hauptwerke der ausländischen Philosophie und Soziologie in guten Übersetzungen nahezubringen, andererseits auch wertvolle deutsche Originalarbeiten in ihren Rahmen aufzunehmen. Wie ihr Erscheinen von den Fachgenossen aufgenommen wurde, zeigt eine Zuschrift RUDOLF EUCKENS, der dem Verleger folgendermaßen schreibt:

> „Ich wünsche von Herzen Glück zu den bedeutenden wissenschaftlichen Unternehmungen, die Sie beginnen. Ich glaube, daß hier in Wahrheit eine Lücke besteht, welche dringend der Ausfüllung bedarf: wir Deutschen haben zu wenig Beziehung zu den inneren geistigen Bewegungen der anderen Kulturvölker, und wir könnten daraus doch manches gewinnen."

Es sollen außer deutschen Philosophen zunächst die bedeutendsten Vertreter der ausländischen Philosophie mit charakteristischen Werken zu Worte kommen, daneben wird Rücksicht darauf genommen, daß nicht nur für den Fachmann interessante Werke zur Verdeutschung kommen, sondern auch solche, die für ein größeres philosophisch und soziologisch interessiertes Publikum Wert haben. Die beste Auskunft über Plan und Absichten des Unternehmens gibt ein Blick auf die Titel der schon erschienenen und vorbereiteten Bände:

Erschienen sind bisher (Mai 1908):

Band I. **William James, Der Pragmatismus.** Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Deutsch von Prof. W. Jerusalem, Wien. Preis geh. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Band II. **Gustave Le Bon, Psychologie der Massen.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Band III. **Alfred Fouillée, Der Evolutionismus der Kraft-Ideen.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite



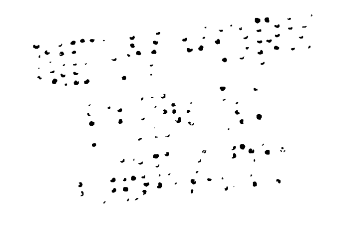
Philosophisch-soziologische Bücherei
Band VI

Grundlagen
der
Philosophie des Geisteslebens

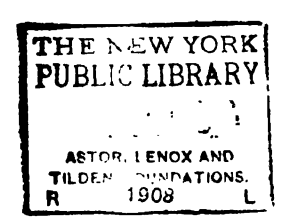
Von

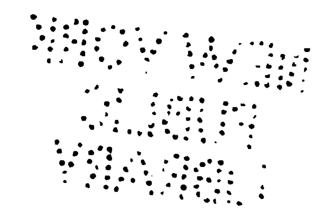
DR. RUDOLF EISLER





Leipzig 1908 • Verlag von
Dr. Werner Klinkhardt





Buchdruckerei Julius Klinkhardt, Leipzig.

Vorwort.

In dieser Arbeit hat sich der Verfasser eine zweifache Aufgabe gestellt. Erstens hat er den Versuch unternommen, die fundamentalen Denkmittel, welche den verschiedenen Geisteswissenschaften gemeinsam angehören, wie den Begriff der psychischen Kausalität, den Zweckbegriff, den Begriff des Wertes usw., sowie die den Geisteswissenschaften eigentümliche Betrachtungs- und Erkenntnisweise kritisch zu untersuchen. Dadurch qualifiziert sich die Arbeit als ein Beitrag zur Methodenlehre. Zweitens war es dem Verfasser auch darum zu tun, zu einem Einblick in das Wesen und in die Gesetzlichkeit des geistigen Seins und Geschehens zu verhelfen, zu zeigen, was das Eigenartige des Psychischen im Unterschiede vom Physischen ist, wie das höhere sich vom niederen Geistesleben abgrenzt, welches die Grundfaktoren des Geisteslebens sind, wie sich die geistige Entwicklung gestaltet, und anderes mehr, was für das Verständnis des geistigen Gesamtgeschehens notwendig ist. Ein vollständiges System der Geistesphilosophie zu geben, lag nicht in der Absicht des Verfassers; dazu hätte es eines weit größeren Raumes bedurft. Aber es ist in diesem Buche alles das mehr oder weniger ausführlich behandelt worden, was für eine Grundlegung der Geistesphilosophie in Betracht kommt, und was auch geeignet ist, eine Gesamtauffassung betreffs der Geisteswelt und ihrer Bedeutung vorzubereiten. So finden sich in der vorliegenden Arbeit, die nicht bloß für den Philosophen in Betracht kommt, die Bausteine zu einer philosophischen Psy-

chologie, zur Kultur-, Sozial- und Geschichtsphilosophie, zur Ethik. Die verschiedenen Richtungen der Geistesphilosophie wurden öfter berücksichtigt, zugleich aber Gewicht darauf gelegt, daß der Standpunkt des Verfassers, der des voluntaristischen Idealismus mit seiner Betonung der Rolle des Willens, der Zielstrebigkeit, der Ideen, kräftig zur Geltung gelange; dazu soll auch der Anhang, der manches im Texte Gesagte in konzentrierter Form wiederholt und ergänzt, dienen. Der Verfasser hofft, gezeigt zu haben, daß eine echte Synthese von Kritizismus und (idealistisch-aktivem) Evolutionismus, wie er sie u. a. schon in seiner „Kritischen Einführung in die Philosophie" (Berlin 1905) versucht hat, möglich und notwendig ist.

Wien, Mai 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

1. Gegenstand und Aufgabe der Geistesphilosophie.

Um zu einem logisch bestimmten Begriff der Geistesphilosophie zu gelangen, ist es notwendig, daß wir uns über das Wesen der Philosophie überhaupt klar werden. Denn von dem Verhältnisse dieser zur Einzelforschung hängt offenbar die Stellung ab, welche der Philosophie des Geisteslebens gegenüber den einzelnen Geisteswissenschaften einzuräumen ist. Ist die Philosophie etwa nur das System der Einzelwissenschaften selbst, wie der Positivismus es haben will, dann wäre die Geistesphilosophie nur eine Art Zusammenstellung der allgemeinen Ergebnisse der Geisteswissenschaften; ist Philosophie identisch mit Erkenntnistheorie oder Logik, dann müßten wir unter Geistesphilosophie nichts anderes als die Logik der Geisteswissenschaften verstehen. Ist die Philosophie etwa die allgemeine Wertwissenschaft, dann ist die Geistesphilosophie in diesem Sinne zu nehmen und zu behandeln. Kurz, je nach der Aufgabe, die man der Philosophie zuweist, muß sich die Begriffsbestimmung der Geistesphilosophie verschieden gestalten.

Es ist nun hier nicht der Ort, das Wesen der philosophischen Denkarbeit des Langen und Breiten zu untersuchen. Es muß folgende knappe Darlegung genügen.

Die Einzelwissenschaften haben sich aus einer „Urwissenschaft" heraus differenziert, die zugleich Philosophie war, indem sie, vom Mythus sich ablösend und freimachend, ja ihn bekämpfend, den Versuch einer Welt- und Lebensanschauung

darstellte. Mit dem Wachstum des Denkmaterials war eine **Arbeitsteilung** unerläßlich, infolge deren verschiedene Gebiete des Erkennens zum Gegenstand verschiedener Disziplinen wurden; ja, die Differenzierung schritt sogar soweit, daß ein und dasselbe Gebiet von Erfahrungsinhalten dadurch, daß es verschiedene Seiten aufweist und verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung und Untersuchung darbietet, zur Ausbildung verschiedener Wissenschaftszweige Anlaß bot. Der Nutzen dieser Arbeitsteilung liegt auf der Hand. Einerseits wurde es nur so möglich, die Fülle der Einzelheiten des Erfahrungsinhaltes mit zunehmender Genauigkeit zu beherrschen und auch für die Praxis fruchtbar zu machen, andererseits konnten sich nur so die verschiedenen Anlagen, Funktionsmöglichkeiten des menschlichen Intellekts zu immer größerer Freiheit und Stärke entfalten. Die geistige Arbeitsteilung wirkte also, wie wir noch später sehen werden, kulturfördernd. Indem sie nun aber einem Bedürfnisse der menschlichen Psyche entsprang und genügte, hätte sie neben ihren nützlichen auch schädliche Wirkungen für das Geistesleben gezeitigt, wäre der in der „Urwissenschaft" lebendig gewesene Wille zur Welt- und Lebensanschauung dadurch gehemmt worden. Eine bunte Mannigfaltigkeit isolierter Erfahrungsdaten erträgt der auf Einheit seines Seins und Handelns gerichtete Wille nicht. Spezialwissenschaft allein kann ihm daher nicht genügen, freilich auch nicht die undifferenzierte Wissenschaft der älteren Periode. Die Religion, welche dem Triebe nach einheitlicher Weltanschauung entspringt, wenn sie daneben auch freilich noch andere Motive hat, ist nicht geeignet, die Einheit im Gebiete des empirischen Wissens zu stiften. Sollten nun beide Triebe des Geistes, der Wille zur Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen und der Wille zur Einheit des Weltdenkens, sich erhalten, und zwar in Harmonie miteinander, so mußte neben den Einzelwissenschaften noch eine allgemeine Wissenschaft bestehen, welche beiden Tendenzen zu genügen vermag. Und dies ist die Philosophie, die Wissenschaft von den **Prinzipien des Wissens und des Gewußten**, die allgemeine Prinzipienlehre. So wie die Einzelwissenschaft die Tatsachen, mit denen sie es zu tun hat, zur Einheit verbindet, indem sie den gesetzlichen Zusammenhang dieser Tatsachen ermittelt, so ist die Philosophie bemüht,

einen einheitlichen Zusammenhang zwischen den Resultaten der Einzelwissenschaften selbst herzustellen. Um dies aber in kritischer Weise, in voller Besinnung auf die Leistungsfähigkeit unseres Erkennens zu tun, bedarf es der Prüfung der allgemeinen Voraussetzungen, welche dem wissenschaftlichen Betriebe zugrunde liegen, und so wird die Philosophie nicht bloß zu einer Wissenschaft von den Prinzipien des Seins und Geschehens (bezw. Handelns), sondern auch zur „Wissenschaftslehre“ im Sinne einer Wissenschaft von den Prinzipien des Erkennens. Beide Teile der Philosophie gehören innig zusammen, indem einerseits die Erkenntnistheorie letzten Endes auf die Erarbeitung einer möglichst widerspruchslosen und zugleich kritisch fundierten Weltanschauung abzielt, andererseits die Weltanschauung, die wir erstreben, der erkentniskritischen Grundlegung bedarf.

Indem die Philosophie den Stoff, den ihr die Einzelwissenschaften liefern, in der Richtung auf einen relativen Abschluß des zurzeit möglichen Weltbildes verarbeitet, führt sie, von der Erfahrung ausgehend, diese in der ihr eigenen Richtung weiter, wird sie zu dem, was man als „Metaphysik“ bezeichnet hat. Eine solche muß sich, soll sie nicht in Einseitigkeiten verfallen, auf die Ergebnisse sowohl der Naturwissenschaften als der Geisteswissenschaften stützen. Aber sie wird nicht unmittelbar von den Tatsachen der Einzelwissenschaft ausgehen, sondern sich an die philosophische Verarbeitung derselben anschließen, wie sie einerseits in der Naturphilosophie, andererseits in der Geistesphilosophie vorliegt. Denn ehe die Resultate sämtlicher Wissensgebiete zur gedanklichen Einheit zusammengefaßt werden, ist es zweckmäßig, zunächst speziellere Synthesen zu unternehmen, die dann erst abschließend eine oberste Synthese ergeben. Wie man aber auch bei der Anordnung der philosophischen Teilgebiete vorgeht, jedenfalls wird man sich davor hüten müssen, aus letzten, transzendent-metaphysischen Folgerungen und Hypothesen die Natur- und Geistesphilosophie aprioristisch zu konstruieren. „Metaphysisch“ können beide Zweige der Philosophie nur sein, indem sie bei ihrer selbständigen Synthese schließlich zu Ergebnissen gelangen, welche die Erfahrung überschreiten und ergänzen, nicht aber so, daß sie dogmatisch

von fertigen, an sie schon von vornherein herangebrachten metaphysischen Voraussetzungen ihren Ausgang nehmen, um aus ihnen die Tatsachen und Gesetze ihres Gebietes auf rein begrifflichem Wege abzuleiten. Das metaphysische Weltbild, wollen wir sagen, setzt sich aus der synthetischen Verarbeitung der Ergebnisse der Natur- und Geistesphilosophie zusammen, es geht aber diesen Ergebnissen nicht logisch voran.

Die Philosophie des Geisteslebens ist also nicht von vornherein metaphysisch orientiert, sondern sie ist die Prinzipienlehre der Geisteswissenschaften, die mit der kritischen Untersuchung der geisteswissenschaftlichen Grundbegriffe einsetzt, um dann freilich die geisteswissenschaftliche Erfahrung auch metaphysisch auszudeuten und zu ergänzen. Wir können eine allgemeine und eine spezielle Geistesphilosophie unterscheiden. Die allgemeine Geistesphilosophie hat es mit dem Wesen des Geisteslebens überhaupt zu tun; sie beschäftigt sich mit den Grundfaktoren des geistigen Lebens, forscht nach der Natur der geistigen Kausalität und Finalität, behandelt die Frage nach der Gesetzlichkeit des geistigen Geschehens und nach dem Wesen der geistigen Entwicklung usw., kurz, sie bearbeitet Begriffe, welche von sämtlichen Geisteswissenschaften stillschweigend vorausgesetzt und konkret verwendet werden, prinzipienhaft-kritisch. Sie ist philosophische Psychologie, Logik und Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften und schließlich auch geisteswissenschaftliche Metaphysik, indem sie auch nach dem Verhältnis des Geistes zur Natur frägt und die Rolle, welche das geistige Leben im Weltganzen spielt, erörtert. Die spezielle Geistesphilosophie bezieht sich auf die verschiedenen Einzelgebiete des Geisteslebens bzw. auf die verschiedenen Geisteswissenschaften. Sie ist, je nachdem, Philosophie des Sittlichen (philosophische Ethik), der Gesellschaft (Sozialphilosophie), der Geschichte (Geschichtsphilosophie), der Kunst, der Religion usw., indem sie die besonderen Prinzipien dieser Geistesgebiete begrifflich festlegt. Da schon innerhalb der Einzelwissenschaften hypothetische Ergänzungen der Erfahrung nicht ausbleiben, so ist die Trennung der speziellen Geistesphilosophie von der empirischen Geisteswissenschaft, auf die sie sich zunächst bezieht, nicht schroff durchzuführen; es handelt sich aber in jedem Falle

um die Unterscheidung dessen, was die Einzelwissenschaft als solche über ihren Gegenstand auszusagen weiß, von demjenigen, was erst durch Besinnung auf die logischen Voraussetzungen und allgemeinen Ergebnisse der einzelwissenschaftlichen Forschung, also durch kritische Analyse und Synthese zu gewinnen ist. Zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie besteht eine Wechselwirkung. Einerseits stützt sich alle wissenschaftliche Philosophie auf die Ergebnisse der Einzelforschung, andererseits verwertet diese die methodologischen und kritischen Resultate jener, und so arbeiten beide einander in die Hände.

Die Geistesphilosophie ist demnach die Lehre vom Wesen, von den Prinzipien und den Zusammenhängen des Geisteslebens. Insoweit es sich um das aktive, schöpferische Geistesleben und dessen Erzeugnisse handelt, ist sie Kulturphilosophie, Philosophie der Kulturwissenschaften. Das Wesen, der Wert, die universale Bedeutung der Kulturarbeit und des Kulturprozesses ist ihr Objekt. Kultur ist nichts anderes als aktive Geistesarbeit und deren Erzeugnis, mag nun diese Arbeit an der äußeren oder inneren Natur, an physischem oder psychischem Material sich betätigen. Das Geistige in jeglicher Form ist die zentrale Innerlichkeit des sozialen, historischen, kulturellen Lebens, und so gehen die Sozial- und Kulturwissenschaften in den umfassenderen Begriff der Geisteswissenschaften ein, deren Synthese die Geistesphilosophie ist.

---

2. Wesen und Methode der Geisteswissenschaften.

Gegen die Einteilung der (empirischen, materialen) Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften ist in den letzten Jahren mancherlei vorgebracht worden. Bald hat man erklärt, sie beruhe auf einem überwundenen metaphysischen Dualismus und sei deshalb unberechtigt. Alles Existirende gehöre zur Natur, und daher könne es nur Naturwissenschaften geben. Andere wieder erklären, erkenntnistheoretisch genommen, sei alles Erfaßbare nur als Inhalt des Bewußtseins gegeben, so daß man im Grunde alle

Wissenschaften als Geisteswissenschaften ansehen müßte. Die von Hegel, J. St. Mill, Wundt[1]), Dilthey u. a. vertretene Wissenschaftsgliederung wollen manche durch die in Natur- und Sozialwissenschaften, andere (Windelband, Rickert) durch jene in Gesetzes- und Ereigniswissenschaften bzw. in Natur- und (individualisierende) Kulturwissenschaften ersetzen[2]). Münsterberg bezeichnet die Naturwissenschaften, zu welchen er auch die Psychologie rechnet, als „objektivierende", die Geisteswissenschaften als „subjektivierende" Wissenschaften.

Im folgenden halten wir gleichwohl an der Unterscheidung in Natur- und Geisteswissenschaften fest. Ein Dualismus metaphysischer Art liegt hier nicht vor. Natur und Geist sind für uns nicht verschiedene und geschiedene Wesenheiten oder Seinssphären, nicht zwei Klassen von Objekten oder Erfahrungsinhalten, die nur äußerlich miteinander verbunden sind. Die

---

[1]) „Die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften beruht auf einer Fortsetzung jener Abstraktion, der schon die Abzweigung der Mathematik von der Gesamtheit der übrigen Wissenschaften ihren Ursprung verdankt. Nachdem die formalen von den realen Eigenschaften der Dinge gesondert sind, werden diese wieder in solche zerlegt, die wir auf die Gegenstände beziehen, insofern sie als von uns verschiedene wahrgenommen werden, und in andere, durch die sie uns ihre Verwandtschaft mit unserem eigenen, unmittelbar von uns erfaßten Sein verraten." (Wundt, Syst. d. Philos. I[3], 16; vgl. Einleit. in d. Philos.[4], S. 56ff.) Die Geisteswissenschaften sondern sich in die Wissenschaften von den geistigen Vorgängen und in die Wissenschaften von den Geisteserzeugnissen. Die Scheidung ist aber keine strenge, weil das Geisteserzeugnis selten auch nur jenen relativ beharrenden Zustand darbietet wie der Naturgegenstand und weil es überall nur mit Rücksicht auf die es erzeugenden Vorgänge begriffen werden kann. Die Psychologie, als die Lehre von den geistigen Vorgängen überhaupt, bildet die (empirische) Grundlage der Geisteswissenschaften. Spezielle psychologische Disziplinen sind die Anthropologie und die Ethnologie. Die allgemeine Wissenschaft von den Geisteserzeugnissen ist die Philologie, während die Nationalökonomie, die Politik, die systematische Rechtswissenschaft, die Religionswissenschaft, die Kunsttheorie, die spezielle Methodologie der Wissenschaften die besonderen Geisteswissenschaften darstellen. Die Wissenschaften von der Entstehung der Geisteserzeugnisse sind die historischen Wissenschaften allgemeiner und spezieller Art. Es gibt dann noch angewandte Geisteswissenschaften (Pädagogik, Theologie u. a.; Syst. d. Philos. I[3], 19 ff.).

[2]) Vgl. diesbezüglich den Abschnitt über die Geschichte.

Dualität von Natur und Geist ist zunächst nur empirisch-phänomenaler Art, sie ergibt sich aus verschiedener Betrachtungs- und Erkenntnisweise einer und derselben Wirklichkeit. „Natur" ist das Wirkliche, sofern es als Inbegriff von Körpern und deren Relationen, als kausaler Zusammenhang raum-zeitlicher Geschehnisse, die sich quantitativ formulieren lassen, aufgefaßt wird. Die Naturwissenschaft geht von derselben Gesamterfahrung aus wie die Geisteswissenschaft; während aber jene vom Subjekt möglichst abstrahiert und von dem anschaulich, unmittelbar Erlebten zu objektiven Relationen fortschreitet, die nur durch methodische „Umdenkung" des Gegebenen, also nur begrifflich, mittelbar zu erstellen sind, nimmt die Geisteswissenschaft die Erfahrungsinhalte so, wie sie sich „unmittelbar", d. h. in Beziehung zu erlebenden Subjekten, als deren Abhängige darstellen und untersucht sie in ihren subjektiv bedingten Eigenschaften und Zusammenhängen. Natur- und Geisteswissenschaften unterscheiden sich also durch den Gesichtspunkt, von dem aus sie das Gegebene auffassen und erforschen. Die Naturwissenschaft verarbeitet das Gegebene anders als die Geisteswissenschaft, ihre Gegenstände sind logisch das Produkt einer fundamentalen Abstraktion, durch welche die Wirklichkeit zu einem System quantitativer Relationen materieller, dynamischer oder energetischer Art wird. Von diesem Gesichtspunkt „mittelbarer Erkenntnis" oder „äußerer Erfahrung" aus ist die ganze Welt ein rein physischer Zusammenhang, in welchen sich auch die menschlichen Handlungen einreihen lassen. Eben diese Handlungen lassen sich aber auch als unmittelbar erlebbare Aktionen und Reaktionen von Subjekten, als Zusammenhänge von Bewußtseinsvorgängen betrachten, also vom Standpunkte der „inneren Erfahrung", der „unmittelbaren Erkenntnis", welche das Gegebene qualitativ nicht umdenkt. Welche Geisteswissenschaft wir auch ins Auge fassen, jede hat es mit solchen Vorgängen oder aber mit Gebilden und Relationen zu tun, welche letzten Endes auf jene zurückführen. Nichts anderes als der Zusammenhang solcher Vorgänge und Gebilde ist das Geistige, nicht eine unbekannte, jenseits aller Erfahrung belegene Wesenheit oder Kraft. Die Natur ist der Inbegriff des objektiven, ob-

jektivierten Seins, der Geist das subjektive Sein, so aber, daß beide nur verschiedene Seiten oder Aspekte einer Wirklichkeit sind. In welchem Sinne dies letzlich gemeint ist und welcher Auffassungsweise etwa die Priorität zukommt, wird sich später, bei Besprechung der Realität des Geistigen, zeigen.

Selbstverständlich können die Geisteswissenschaften vielfach der Unterstützung seitens der Naturwissenschaften nicht entraten. Soweit für die Erklärung geistiger Tatsachen Naturfaktoren (Rasse, Naturmilieu) in Betracht kommen, müssen die Ergebnisse der einschlägigen Naturwissenschaften gebührend verwertet werden, welch letztere dann als Hilfsdisziplinen der Geisteswissenschaften fungieren. Die natürlichen Grundlagen und Bedingungen bzw. die physischen Manifestationen des Geisteslebens dürfen keineswegs vernachlässigt werden, da dieses ja mit jenen zu einer und derselben Welt gehört. Aber die naturwissenschaftliche Betrachtung des Geisteslebens kann niemals einen Ersatz für die unmittelbare Erforschung desselben bieten, denn sie abstrahiert ja gerade von den Qualitäten, Werten, Momenten, welche das Geistige konstituieren und den Inhalt der unmittelbaren Erfahrung und Erkenntnis darstellen. Das volle Verständnis des Geisteslebens und die Erkenntnis seiner selbsteigenen, inneren Zusammenhänge kann uns die rein naturwissenschaftliche Betrachtungsweise niemals verschaffen, sie bleibt hier stets an der Außenseite der Dinge kleben, erfaßt statt des unmittelbaren Fürsich-Seins der Erlebnisse nur abstrakte, äußere Relationen, bietet uns nicht das, was wir eigentlich wissen wollen, sondern dient anderen Interessen. So wertvoll also die naturwissenschaftliche Erforschung aller Bedingungen des Geisteslebens ist, so fruchtbar im einzelnen die Biologie, die Energetik usw. für die Psychologie, Soziologie usw. sein kann, das Wesen der geistigen Prozesse und Erzeugnisse kann der Standpunkt der äußeren, sinnlich vermittelten Erfahrung uns nicht erschließen. Die noch so ausgedehnte ergänzende Heranziehung naturwissenschaftlicher Ergebnisse und Gesichtspunkte darf dem Primat des eigenartigen Standpunktes in der Geisteswissenschaft keinen Abbruch tun. Gerade, weil Natur und Geist nicht zwei Welten, sondern die beiden Daseinsweisen einer Welt sind, darf

man nicht die eine Seite auf Kosten der anderen einseitig ins Auge fassen, also etwa die geisteswissenschaftliche Betrachtungsweise durch den naturwissenschaftlichen Standpunkt verdrängen wollen. Die „empirische Dualität“ des Seins muß prinzipiell streng gewahrt, die beiden möglichen Standpunkte der Erkenntnis müssen reinlich auseinander gehalten werden, dann erst kann einer den anderen fruchtbringend ergänzen.

Die Geisteswissenschaften sind insgesamt „subjektivierende“ Disziplinen, indem für sie die Beziehung der Daten auf Aktionen und Reaktionen „stellungnehmender“, d. h. wollender, wertender, zwecksetzender Subjekte konstituierend ist. Davon macht (wie gegen Münsterberg zu betonen ist) die allgemeinste Geisteswissenschaft, die Psychologie, keine prinzipielle Ausnahme. Gleichwohl ist der extreme Psychologismus, der in der Geistesphilosophie nur angewandte oder spekulative Psychologie erblickt, abzulehnen. Die Psychologie ist eine reine Tatsachenwissenschaft, welche das seelische Leben in dessen allgemeinen Gesetzlichkeit erforscht. Sie beschreibt und klassifiziert die Bewußtseinsvorgänge, analysiert sie, geht ihrem Kausalzusammenhange nach, leitet sie genetisch ab. Aber sie wertet nicht, normiert nicht. Gewiß, alle Geisteswissenschaft, also auch die Psychologie hat es unter anderem mit Wertungen und Zwecksetzungen zu tun, ohne welche das Geistesleben gar nicht zu erklären ist. Aber etwas anderes ist es, Wertungsakte und Zwecksetzungen zu beschreiben und zur Erklärung geistiger Zusammenhänge heranzuziehen, etwas anderes wieder, aus Wert- und Zweckgesichtspunkten etwas zu beurteilen, zu normieren. Insofern die teleologische Auffassung Erklärung aus Zwecken bedeutet, ist sie der Psychologie mit allen Geisteswissenschaften eigentümlich. Soweit aber die teleologische Beurteilung im Sinne der Kritik, der Beziehung von Handlungen auf allgemeine Zwecke hinsichtlich der Tauglichkeit jener als Mittel zu diesen, letzten Endes der Bewertung der Zwecke selbst von obersten Normen aus erfolgt, ist die Geistesphilosophie (z. B. die Ethik) normativ und geht über die Kompetenz der Psychologie hinaus. Die Psychologie liefert die allgemeinen Daten des Geisteslebens und ist die Grundlage für alle Erklärung in den Geisteswissenschaften, die Geistesphilosophie inbegriffen.

In kritisch-normativer Hinsicht aber fußt die Geistesphilosophie nicht auf psychologischen Tatsachen, sondern auf obersten Postulaten des theoretischen und praktischen Bewußtseins, welche den Maßstab zur Beurteilung des Wertes geistiger Erzeugnisse und psychisch bedingter Handlungen individueller oder kollektiver Art abgeben. Was geschehen soll, kann uns bloße Psychologie nicht sagen, sie kann nur die Tatsache des Bewußtseins des Sollens beschreiben, analysieren, und im einzelnen auch erklären, sie kann uns die Genesis konkreter Zwecksetzungen aufzeigen, nicht aber aus Eigenem Normen aufstellen, welche für das Verhalten von Menschen richtunggebend sind. Die Herausarbeitung und Ordnung der Normen, die prinzipienhafte Zuordnung von Mitteln zu Zwecken, die Deduktion dieser Mittel aus den Zwecken und deren Synthese zur Einheit eines obersten Zieles, eines Endzweckes, ist eine eigene Geistestätigkeit, eine besondere Methode, welche den normativen Wissenschaften, nicht aber der Psychologie als solcher angehört. Die Idee des Richtigen, welche für die normative Geistesphilosophie von fundamentaler Bedeutung ist, spielt in der reinen Psychologie keine Rolle; die Erörterung der Bedingungen zur Durchführung des Richtigen, zur Realisation der Idee, zur Erreichung des zu setzenden Zweckes fällt nicht in ihren Bereich, wenn sich jene auch psychologische Erfahrungen zunutze macht.

Die besonderen Geisteswissenschaften sind nicht etwa bloß Teile oder Anwendungen der Psychologie. Sie haben es in erster Linie nicht mit der Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens zu tun, sondern ihr Objekt sind relativ konstante geistige Gebilde oder Erzeugnisse, und ihre Aufgabe besteht in der Analyse und Erklärung der letzteren, sowie in der Erforschung ihres historischen Zusammenhanges, ihres Gehaltes, ihrer spezifischen Bedeutung. Systematische Rechtswissenschaft z. B. ist etwas anderes als Psychologie des Rechtsbewußtseins oder sozialpsychologische Untersuchung der geistigen Prozesse, welche der Entstehung und Entwicklung des Rechtes zugrunde liegen. Nationalökonomie ist nicht mit Wirtschaftspsychologie, Theologie nicht mit Religionspsychologie, Kunstwissenschaft nicht mit Psychologie des Ästhetischen identisch. Der objektive Gehalt geistiger Gebilde muß von den subjektiven Prozessen, denen

jene entspringen, begrifflich und methodologisch unterschieden werden. Aber indem alle Handlungen, mit denen es die Geisteswissenschaften zu tun haben, der Ausfluß psychischer Faktoren sind und selbst psychische Zustände zur Folge haben, ist die Psychologie eine unentbehrliche Hilfsdisziplin dieser Wissenschaften, deren Gesetze schließlich auf die allgemeine Gesetzlichkeit des subjektiven und intersubjektiven Seelenlebens zurückführen. Erst die Erkenntnis der typischen Motive einfacher und zusammengesetzter Willenshandlungen, deren Resultate die Welt der Kulturobjekte bilden, gewährt uns einen Einblick in das innerste Triebwerk dieser Welt. Der Wert der angewandten Psychologie liegt also auf der Hand. „Die Anwendungsmöglichkeit der Psychologie reicht gerade soweit als die sachliche Betrachtungsmöglichkeit menschlichen Geisteslebens reicht, und das ist weit genug. Denn wenn auch der eigentliche Sinn und wahre Zweck des Daseins nicht in der sachlichen Betrachtungsweise, sondern in der persönlichen Wertung und Stellungnahme ruht, so stehen doch im Dienst dieses Zieles zahllose Funktionen sachlicher Art, nämlich alle diejenigen, welche die Mittel zur Erreichung jener Ziele liefern.“ (L. W. Stern, Beitr. z. Psychol. d. Aussage I. H., S. 19.)

Bei aller Differenz von der Psychologie haben doch die Geisteswissenschaften mit ihr eines gemein: sie nehmen den Standpunkt der unmittelbaren, anschaulichen Erkenntnis ein. Sie denken das Gegebene nicht zu abstrakten Relationen um, erklären es nicht aus dem Zusammenwirken dynamischer Rauminhalte, sondern untersuchen es so, wie es in einem Zusammenhange von Erlebnisinhalten als solchen sich darstellt. Immer handelt es sich hier entweder um geistige Vorgänge und Akte oder um Erzeugnisse solcher, um subjektiv oder intersubjektiv bedingte und in dieser Abhängigkeit fixierte Gebilde, deren Eigenschaften nicht erst durch eine Umdenkung der Erlebnisse gewonnen werden. Gewiß: auch die geisteswissenschaftliche Erkenntnisweise bedient sich der isolierenden Abstraktion, der methodischen Synthese und Einheitsetzung, der Interpolation, der Hypothese, sie ist nicht passive Abbildung, sondern aktive Rekonstruktion geistiger Zusammenhänge. Aber dadurch wird das Geistesleben und dessen Gehalt niemals qualitativ verändert, es wird niemals so gedacht, als ob es von jedem Sub-

jekte unabhängig wäre, es wird nicht kategorial als Erscheinung bewußtseinstranszendenter Dinge verarbeitet. Physisch ist etwas, sofern es als Raumding oder als Eigenschaft eines solchen aufgefaßt wird, sofern es instinktiv oder methodisch aus den unmittelbaren Erlebnissen der Subjekte herausgehoben und zu ebenso Herausgehobenem, als selbständig Betrachtetem und Behandeltem in kausale Beziehung gesetzt wird, psychisch hingegen ist es in seiner vollen Zugehörigkeit zum Erleben, zum Subjekt und dessen Verhalten. Die Wirklichkeit läßt sich physisch beschreiben und erklären, zugleich aber auch psychologisch oder geisteswissenschaftlich untersuchen, je nachdem sie eben Objekt des Bewußtseins oder aber dieses selbst ist, d. h. bloß auf ein „Bewußtsein überhaupt" bezogen oder aber als Zusammenhang von konkreten Bewußtseinsinhalten aufgefaßt wird.

Es ist also das geistige Leben eine eigene „Seite" der Wirklichkeit, die sich empirisch, in der Betrachtungsweise scharf von dem objektiv-physischen Sein und Geschehen unterscheidet. Das Ideal der Naturwissenschaft ist die Objektivierung des Erfahrungsmaterials zu einem System quantitativ bestimmbarer Relationen räumlich-dynamischer Elemente. Die unmittelbar gegebenen Qualitäten der Erlebnisse sind nicht der Gegenstand, sondern nur der Ausgangspunkt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, und selbst da, wo diese nicht rein abstrakt-quantitativer Art ist, sieht sie doch von dem konkreten Zusammenhange der Objektqualitäten mit den nicht-objektivierbaren Bestandteilen der Erlebnisse, mit dem Subjektiven ab. Stets sind es raumdingliche Eigenschaften und Relationen in deren Unabhängigkeit von den wahrnehmenden Subjekten, vom einzelnen Erleben, womit es die Naturwissenschaft als solche zu tun hat; ob eventuell alles Erfahrbare in Beziehung zu einem „Bewußtsein überhaupt" steht, kommt hierbei nicht in Betracht, methodisch-empirisch ist das Psychische, das volle subjektive Erlebnis samt allem, was unmittelbar dazu gehört und dadurch bedingt oder erzeugt ist, vom Physischen überhaupt, insbesondere aber vom Physikalischen unterschieden. Es ist nicht das für ein Bewußtsein überhaupt Gegebene, sondern aktiv-reaktives Bewußtsein selbst, Erlebniszusammenhang. Um das konkrete Erleben als solches, um Vorstellungen, Gefühle, Willensakte und

deren Zusammenhang kümmert sich die Naturwissenschaft nicht; soweit etwa die Biologie psychische Vorgänge berücksichtigt, macht sie Anleihen bei einer Geisteswissenschaft, der Psychologie, während die physiologische Psychologie und die Psychophysik, welche den Beziehungen zwischen psychischen und physischen Vorgängen nachgehen, als Übergangs- oder vermittelnde Wissenschaften (Grenzwissenschaften) anzusehen sind. Eine direkte Erklärung physischer Vorgänge aus psychischen, aus Erlebnissen, ist gegen den Geist des naturwissenschaftlichen Standpunktes und der durch ihn bedingten Methode. Umgekehrt sieht die Geisteswissenschaft als solche davon ab, daß das Geschehene sich zu einem Komplex von Bewegungen oder Energien objektivieren läßt, sie lenkt ihre Aufmerksamkeit auf das Erleben selbst, auf den Zusammenhang des Vorstellens, Fühlens und Wollens oder aber auf Gebilde, welche nur als Erzeugnisse subjektiver oder intersubjektiver Bewußtseinsakte ihre Erklärung finden; denn auf solche Aktionen und Reaktionen führt der Zusammenhang jener Gebilde stets zurück, ohne die Beziehung auf erlebende Subjekte sind sie nicht zu verstehen. Daher ist das „Prinzip der subjektiven Beurteilung" (Wundt), das methodische „Einfühlen" in die Objekte für die Erkenntnisweise der Geisteswissenschaft konstituierend. Vom Subjekt und dessen Verhalten, von den Erlebnissen desselben aus ist nur die verständnisvolle Deutung der geistigen Gebilde möglich. Wir finden in uns selbst unmittelbar, nicht erst durch abstrakt-begriffliche Konstruktion, innere Zusammenhänge im Denken, Fühlen und Wollen, welche uns den Schlüssel zum Verständnis geistiger Erzeugnisse überhaupt liefern. Aber diese „subjektive Beurteilung" darf natürlich nicht willkürlich, subjektiv im logisch unzulässigen Sinne erfolgen, sondern sie muß sich so genau als möglich nach den Merkmalen der betreffenden Gebilde und Relationen selbst richten, also objektiv fundiert sein. Einer Verschiedenheit dieser objektiven Merkmale oder Anzeichen muß eine Verschiedenheit des „introjizierten" Seelischen entsprechen, welche stets streng zu berücksichtigen ist, soll es nicht zu ganz verfehlten Interpretationen kommen. Für die Psychologie, mit welcher der Ethnolog und der Historiker arbeiten, ist dies von besonderer Wichtigkeit.

Soll also die Psychologie wirklich geeignet sein, die Tat-

sachen der Geisteswissenschaften begreiflich zu machen, das Triebwerk des historisch-kulturellen Geschehens bloßzulegen, dann muß sie sich aller jener konstruktiven Hypothesen entschlagen, welche an die Stelle des wirklichen, konkreten Erlebens und dessen Momente rein begrifflich konstruierte Elemente und Kräfte setzt. Es ist in dieser Hinsicht all dasjenige zu beherzigen, was Wundt betreffs des Unterschiedes zwischen naturwissenschaftlicher und psychologischer Erkenntnis ausführt: „Indem die Naturwissenschaft zu ermitteln sucht, wie die Objekte ohne Rücksicht auf das Subjekt beschaffen sind, ist die Erkenntnis, die sie zustande bringt, eine mittelbare oder begriffliche; an Stelle der unmittelbaren Erfahrungsobjekte bleiben ihr die aus diesen Objekten mittels der Abstraktion von den subjektiven Bestandteilen unserer Vorstellungen gewonnenen Begriffsinhalte. Diese Abstraktion macht aber stets zugleich hypothetische Ergänzungen der Wirklichkeit erforderlich ... Indem dagegen die Psychologie den Inhalt der Erfahrung in seiner vollen Wirklichkeit, die auf Objekte bezogenen Vorstellungen samt allen ihnen anhaftenden subjektiven Vorgängen, untersucht, ist ihre Erkenntnisreihe eine unmittelbare oder anschauliche ... Den Zusammenhang der Erfahrungsinhalte, wie er dem Subjekt wirklich gegeben ist, kann nun die Psychologie nur aufzeigen, indem sie sich ihrerseits jener Abstraktionen und hypothetischen Hilfsbegriffe der Naturwissenschaft gänzlich enthält“ (Grundriß d. Psychol., S. 5f.). Und wenn wir auch nicht alles das, was Dilthey über die Methode der Psychologie sagt, unterschreiben können, so enthalten doch seine Ausführungen über die „beschreibende und zergliedernde Psychologie“ viel Richtiges. „Nicht dadurch erweisen wir uns als echte Schüler der großen naturwissenschaftlichen Denker, daß wir die von ihnen erfundenen Methoden auf unser Gebiet übertragen, sondern dadurch, daß unser Erkennen sich der Natur unserer Objekte anschmiegt und wir uns so zu diesem ganz so verhalten, wie sie zu den ihrigen. Natura parendo vincitur. Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, daß in jenen die Tatsachen von außen, durch die Sinne, als Phänomene und einzeln gegeben sind, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich

für die Naturwissenschaften, daß in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittelst einer Verbindung von Hypothesen, ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, daß in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zugrunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir. Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Funktionen als einzelne Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben." „Die Psychologie bedarf also keiner durch Schlüsse gewonnenen untergelegten Begriffe, um überhaupt einen durchgreifenden Zusammenhang unter den großen Gruppen der seelischen Tatsachen herzustellen ... Die Hypothese ist nicht ihre unerläßliche Grundlage." Unter „beschreibender Psychologie" versteht Dilthey „die Darstellung der in jedem entwickelten menschlichen Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist. Diese Psychologie ist aber Beschreibung und Analysis eines Zusammenhanges, welcher ursprünglich und immer als das Leben selbst gegeben ist. Hieraus ergibt sich eine wichtige Folgerung. Sie hat die Regelmäßigkeiten im Zusammenhange des entwickelten Seelenlebens zum Gegenstand. Sie stellt diesen Zusammenhang des inneren Lebens in einem typischen Menschen dar. Sie betrachtet, analysiert, experimentiert und vergleicht. Sie bedient sich jedes möglichen Hilfsmittels zur Lösung ihrer Aufgabe. Aber ihre Bedeutung, in der Gliederung der Wissenschaften, beruht eben darauf, daß jeder von ihr benutzte Zusammenhang durch innere Wahrnehmung eindeutig verifiziert und daß jeder solche Zusammenhang als Glied des umfassenderen aufgezeigt werden kann, der nicht erschlossen, sondern ursprünglich gegeben ist" (Ideen über eine beschreib. u. zerglied. Psychol., 1894). Gegenüber dem dogmatischen psychologischen „Atomismus", welcher aus selbständig gedachten „Empfindungen" und deren passiven Verbindungen in konstruktiver Weise den Gesamtzusammenhang des Seelenlebens erklären zu können glaubt, ist Dilthey sicherlich im Rechte. Ebenso gegen jene Richtung, welche die Existenz eines inneren Zusammenhanges des Seelischen selbst leugnet

und alle psychische Verbindung als bloße Begleiterscheinung physiologischer Zusammenhänge ansieht. Münsterberg, welcher den atomistisch-physiologischen Standpunkt in der Psychologie, die er aber scharf von den Geisteswissenschaften scheidet, vertritt, bekennt denn auch: „Es gibt keine geistige Tatsache, welche der Psychologe nicht in ihre psychischen Elemente aufzulösen hätte, und da diese Umbildung logisch wertvoll ist, sind diese seine psychischen Elemente und deren Spiel von Assoziationen und Hemmungen wissenschaftlich wahr. Aber ein psychisches Element und alles, was als Kombination von psychischen Elementen und als solche unter den Gesetzen dieser psychologischen Konstruktion stehend gedacht wird, hat so wenig Realität wie die Atome des Physikers." „In dem wirklichen Leben sind wir fühlende Subjekte, deren Realität in der Stellungnahme unseres Willens, in unserem Streben und Verabscheuen, in unserer Liebe und unserem Haß, in unserem Behaupten und Verneinen, in unserem Zustimmen und Kämpfen gegeben ist; und da diese Stellungnahmen ineinander greifen und sich miteinander verflechten, hat diese fühlende Persönlichkeit auch Einheit." „Die wollenden Subjekte und ihre wechselweisen Beziehungen sind der einzige Gegenstand der historischen Darstellung, wobei aber diese Subjekte nicht als Gegenstände möglicher Wahrnehmung gedacht werden dürfen. Nein, sie sind lebende, wollende Subjekte, deren Realität wir ohne Beschreibung ihrer physischen oder psychischen Elemente, lediglich durch Interpretation und Wertbeurteilung ihrer Ziele und Meinungen verstehen können." „Wie das System unserer individuellen Willensakte in den historischen Wissenschaften interpretiert und verbunden wird, so wird das System unserer überindividuellen in den normativen Wissenschaften der Logik, Ästhetik, Ethik, und der Religionsphilosophie interpretiert und verbunden . . . Alle handeln von überindividuell gültigen Willensbeziehungen und keine hat es daher direkt mit existierenden psychischen Objekten zu tun" (Psychology and Life, 1899, deutsch in Auswahl von Frischeisen-Köhler, Moderne Philos., 1897, S. 155 ff.; vgl. Grundz. d. Psychol. I, 57 ff., 202 u. ö.). Diese Gegenüberstellung der „objektivierenden" Psychologie und der „subjektivierenden" Geisteswissenschaften hat manches für sich, aber sie ist unbedingt viel zu

schroff. Ein solcher Dualismus zwischen „psychologisch" und „geistig-historisch" besteht nicht, und er ist auch nicht durchführbar. Weder kann die Psychologie aus unwirklichen Elementen und deren Zuordnung zu physiologischen Prozessen dem wirklichen Tatbestande des Seelenlebens gerecht werden, noch können die Geisteswissenschaften einer psychologischen Analyse ihrer Objekte entraten. Es ist vielmehr die Aufgabe der Psychologie, das geistige Leben so zu beschreiben, zu analysieren, zu erklären, daß dadurch die Handlungen menschlicher Subjekte möglichst einheitlich begreiflich werden.[1]) Nur eine konstruktive Psychologie, welche die Elemente und Momente des Erlebniszusammenhanges selbst durch rein hypothetische Gebilde ersetzt, kann den Geisteswissenschaften nicht zur empirischen Grundlage dienen. Ebensowenig eine Psychologie, welche dem aktiven, vom Willens- und Zweckprinzip beherrschten Geistesleben, nicht gerecht wird, sondern glaubt, die Prozesse des logischen Denkens, der künstlerischen Phantasie, der „praktischen Vernunft" auf das passive Spiel von „Assoziationen" zurückführen zu können. Wenn nun den Natur- die Kulturwissenschaften gegenübergestellt und die Unterschiede im Ziele und in den Methoden beider Wissenschaftsgruppen betont werden, so ist ja

[1]) Treffend bemerkt Höffding: „Die deskriptive Psychologie, die besonders dazu führt, das Gewicht auf den Totalzusammenhang zu legen, in und mit welchem die seelischen Erscheinungen auftreten, wird hier — besonders in betreff der höheren oder mehr entwickelten Bewußtseinserscheinungen — stets ihre Selbständigkeit und Bedeutung der experimentellen Psychologie gegenüber behalten; letztere empfängt schließlich ihre Aufgaben immer von ersterer. Zugleich dient die deskriptive Psychologie zum Korrektiv der experimentellen Psychologie, die ihrer Methode zufolge leicht dahin gerät, einzelne Elemente zu sehr zu isolieren... Andererseits wird die deskriptive Psychologie aus der experimentellen Psychologie Vorteil ziehen können, indem das, was diese über die mehr elementaren psychologischen Prozesse nachzuweisen vermag, auf dem Wege der Analogie Licht über die Natur der höheren Prozesse verbreiten und der Beschreibung größere Vollständigkeit und Genauigkeit geben kann." (Philos. Probl. S. 13.) „Die Aufgabe der Psychologie wird deshalb die, möglichst weit den Zusammenhang und die Verbindung der einzelnen Elemente nachzuweisen, so daß die Totalität durch die Teile und die Teile durch ihre Beziehung zur Totalität verständlich werden." (A. a. O. S. 22.)

dagegen nichts zu sagen, solange es sich darum handelt, auf alle die Verschiedenheiten zu achten, welche das Geistesleben, insbesondere aber das aktive, selbst- und zielbewußte Geistes- und Willensleben mit allen seinen unmittelbaren Erzeugnissen gegenüber den Naturprozessen und deren Gebilden aufweist. Vor allem ist es das Zweck- und Wertmoment, daneben auch zum Teil die Bedeutung des Individuellen, was den Kulturwissenschaften ihr Gepräge gibt. Aber das berechtigt noch nicht zur Abtrennung der letzteren von der Psychologie. Bedeutet Natur den Inbegriff alles gesetzmäßig Geschehenden, dann ist die Psychologie freilich eine Naturwissenschaft, von der man die historischen Kulturwissenschaften zu unterscheiden hätte. Aber der Begriff der Naturwissenschaft, wie er sich geschichtlich herausgebildet hat, ist ein engerer, er bezieht sich auf die Erforschung alles dessen, was vom seelischen Erleben als solchem unabhängig ist, auf das raum-zeitliche Geschehen, auf die Eigenschaften und Relationen der Körper. Die Naturwissenschaften wollen physische Zusammenhänge ermitteln und exakt formulieren, und zu diesem Behufe abstrahieren sie gerade von demjenigen, worauf die Psychologie ihr Augenmerk richtet. Die Psychologie ist also keine Naturwissenschaft, und wenn wir nun auch von ihr die speziellen Geisteswissenschaften als „Kulturwissenschaften unterscheiden können, so besteht doch zwischen beiden keine Kluft, denn die Objekte der Naturwissenschaften sind insgesamt Erzeugnisse des Zusammenwirkens psychischer Faktoren, deren Gesetzlichkeit und Wesen erst den Schlüssel zur Erklärung des Kulturgeschehens an die Hand gibt. Freilich muß die Psychologie, welche in diesem Sinne — nicht in bezug auf die rein logisch-erkenntniskritischen Voraussetzungen — die allgemeine Basis der Kulturwissenschaften ist, eine wahre, möglichst das wirkliche, volle, lebendige Seelenleben erfassende Psychologie, nicht eine Wissenschaft von bloßen Artefakten sein.

I.
Die Realität des Geisteslebens.

Bevor wir uns der Aufgabe unterziehen, ein einheitliches Verständnis des Geisteslebens, seines Wesens, Wirkens und Werdens, anzubahnen, müssen wir zuvörderst uns darauf besinnen, was wir in dem Begriffe „Geistesleben“ denken oder zu denken haben, und welche Realität dem Geistesleben zukommt.

Das Wort „Geist“ bedeutet mancherlei. Erstens kann man damit ein immaterielles Wesen meinen, welches während des Lebens mit einem Körper verbunden ist, seiner Existenz nach aber von dem Bestande dieses letzteren nicht abhängig ist, so daß es auch, nach dem Tode, als „reiner“ Geist fortdauert. Zweitens kann man von dem substantiellen Träger des Geisteslebens absehen und unter Geist einen Inbegriff von Fähigkeiten und Prozessen verstehen oder auch eine bestimmte Weise des seelischen Verhaltens. Im weitesten Sinne bedeutet hier Geist alles Seelische, Psychische; im engeren nur das „höhere“ Seelenleben, insbesondere das Gedankliche, den aktiven Intellekt oder auch das Sittliche. Es wird zuweilen der „Geist“ von der „Seele“ unterschieden, meist aber innerhalb des Seelischen das „Geistige“ vom „Sinnlichen“ unterschieden. So stellt man z. B. die geistigen Gefühle (sittlicher, religiöser u. a. Art) den sinnlichen entgegen. Die Unterscheidung von geistig und seelisch bzw. sinnlich führt zuweilen zu einem Dualismus, demzufolge es sich um zwei real verschiedene Seinsarten handelt.

Für uns ist das Geistige[1]), wo wir ohne Einschränkung da-

---

[1]) „Geist“ bedeutet also: 1. ein des psychischen Erlebens fähiges Wesen, das erlebende Subjekt; 2. den Inbegriff der psychischen Erlebnisse, das Bewußtsein im weitesten Sinne; 3. das höhere, aktive, selbst-

von reden, identisch mit dem Psychischen überhaupt, sonst aber soviel wie das höhere, aktive, selbstbewußte Seelenleben bzw. der Inbegriff der Erzeugnisse desselben („objektiver Geist").

Was ist nun der Geist, das Psychische überhaupt? Ist es eine selbständige Art des Seins, die wir neben der naturhaften Wirklichkeit, d. h. hier der körperlichen, physischen Wirklichkeit vorfinden, oder ist es vielleicht nur ein Ausschnitt aus der Natur, eine Eigenschaft oder Wirkung des Physischen, ein Entwicklungsprodukt, eine Begleiterscheinung desselben? Ist das Geistesleben die Erscheinung einer hinter ihm liegenden Wirklichkeit, eines unbekannten Dinges an sich, oder ist es selbst ein „An sich" oder „Fürsich-Sein"? Woher haben wir den Begriff des Geistigen, was liegt seiner Erzeugung zugrunde, wodurch stellen wir seine Realität fest, was berechtigt uns zur Abgrenzung des Geistigen vom Körperlichen? Das sind Fragen, die vornehmlich erkenntniskritischer Art sind und die bei einer Grundlegung der Geistesphilosophie, die wiederum Grundlagen für die feste Orientierung der einzelnen Geisteswissenschaften bieten soll, unabweisbar sind. Im folgenden haben wir es zunächst mit der Frage nach der **Realität** des Geistigen zu tun.

Alles Wissen stammt aus **denkender Verarbeitung eines Erlebnis- oder Erfahrungsmaterials zu einheitlichen Zusammenhängen**. Kein Begriff entbehrt einer konkreten Grundlage, sei es auch nur einer Forderung des Denkens selbst, die als solche unmittelbar erlebt wird. Erlebnisse bilden den Aus-

---

bewußte, vernünftige Geistesleben sowohl als Prozeß wie als Inbegriff geistiger Erzeugnisse (Geisteswelt, objektiver Geist): 4. die Denkkraft, den (scharfen) Verstand gegenüber dem Gemüt; 5. den inneren Sinn, die Bedeutung einer Sache, die „Idee" derselben. Der Begriff des Geistes im Sinne des vom Leibe real abtrennbaren, ihn in menschenähnlicher Form überdauernden Gespenstes kommt wissenschaftlich und philosophisch nicht in Betracht. — Zwischen aktivem Geistesleben und objektiviertem Geistigen, d. h. dem Psychologischen, unterscheidet **Münsterberg**. Dem empirischen Seelenleben stellt **Eucken** das schöpferische Geistesleben gegenüber. „Geist ist der bei sich selbst befindliche Lebensprozeß." Er erzeugt aus seinem Schaffen eine neue Wirklichkeit und will die vorgefundene Lage damit umwandeln". Die Geisteswelt ist selbständig, vom empirischen Subjekt unabhängig, erschließt sich ihm aber im „Kampfe um einen geistigen Lebensinhalt", wird durch Selbsttätigkeit erzeugt und erworben.

gangspunkt des Erkennens, nicht in dem Sinne, daß sich dieses aus jenen von selbst entwickelt oder daß das Erkennen nur ein passives Abbilden des Erlebnisinhaltes wäre, also nicht im sensualistisch-empiristischen Sinne. Sondern in der Weise, daß das Denken nur am Leitfaden konkreten Erlebens und veranlaßt, motiviert durch Bestimmtheiten desselben seine Begriffe erarbeitet, seine Einheitstendenz verwirklicht, seine apriorischen Forderungen durchsetzt, beständig an der verarbeiteten Erfahrung sich weiter orientierend. Gewiß gibt es eine „Gesetzlichkeit" des Denkens, ohne welche objektiver Erfahrungszusammenhang nicht zustandekommt, es gibt ein „A priori" der Erkenntnis, d. h. formale Bedingungen, welche erst Einheit und Objektivität in die Erfahrung bringen. Aber die Anwendung dieser Anschauungs- und Denkformen ist im einzelnen durch die Bestimmtheiten des Erlebens gebunden, es muß sich und soll sich das Denken nach dem gegebenen Material richten, sich ihm anpassen, da es nicht imstande ist, diese Bestimmtheiten der Qualität und der Quantität rein aus sich heraus zu erzeugen. Alle geistige Ordnung setzt als Korrelat ein Material voraus, das zu solcher Ordnung Handhaben liefert, gleichsam „Lokalzeichen" zur richtigen Entfaltung der intellektuellen Funktionen. Denken und Erfahrung, aber auch Apriorisches und Aposteriorisches richten sich denn auch tatsächlich wechselseitig nacheinander, passen sich einander gegenseitig an, stets aber im Sinne der reinen Erkenntnisidee, welche zugleich ein Ideal ist, indem sie als Ziel des Erkenntniswillens wirksam ist, die Entwicklung des Erkennens historisch leitet.

Was nun zunächst das Material anbelangt, das der Bildung des Geistesbegriffs zugrunde liegt, so entstammt es zwei Quellen, deren eine aber schon von der anderen abhängig ist. Es sind das die subjektive, eigene Erfahrung und die objektive Erfahrung. Beginnen wir mit letzterer, so ist es ohne weiteres klar — wir möchten in dieser, nicht rein erkenntnistheoretischen Arbeit die Sache nicht zu schwierig machen — daß die objektive Erfahrung nur insoweit das Material zu geisteswissenschaftlicher Erkenntnis bieten kann, als sie von Prozessen Zeugnis gibt, die wir ihrem Wesen, ihrer Qualität nach zunächst nur aus unserer subjektiven Selbsterfahrung kennen. Durch „Einfühlung" und urteilsmäßige Deutung wird uns ein Teil der objektiven

Erfahrung, nämlich jene, welche sich auf Organismen bezieht, zur Äußerung psychischen Lebens, demjenigen analog, welches wir in uns selbst unmittelbar, ohne Deutung konstatieren. Wir gehen in der Erkenntnis fremden Seelenlebens von uns selbst aus, indem wir Zustände und Tätigkeiten, die wir als unsere eigenen erleben, in unsere Mitmenschen usw. einlegen, gewöhnlich aber so, daß wir uns dieser „Introjektion" gar nicht bewußt werden und daß uns die von uns beseelten Wesen von vornherein als lebendige, erlebende Subjekte gegenüber treten. Was uns zu solcher Introjektion, zur Setzung von „Ejekten" veranlaßt, ist klar. Die Ähnlichkeiten des äußeren, körperlichen Verhaltens, der Reaktionen bestimmter (ursprünglich aller auffälligen) Objekte mit dem unsrigen bestimmt uns, gemäß der Natur unseres Ichs, nicht willkürlich, zu solcher Introjektion, welche uns jenes Verhalten deutet, verständlich macht. Wir schauen uns, unser wollendes, fühlendes, tätig-leidendes Ich in die Objekte hinein und erfassen sie als Subjekte wie wir, als Ich-Analoga, gleichsam durch eine Vervielfachung unseres Ichs. Denn sinnlich wahrnehmbar sind die fremden Subjekte und deren Seelenleben nicht, sie können nicht Objekte unserer Erfahrung werden. Es ist geradezu das Wesen des fremden Subjekts, das es ein Nicht-Ich und doch ein Ich, ein von meinem eigenen Ich Unterschiedenes, d. h. eben nicht zu dessen Bestande, zu dessen Inhalt Gehöriges, von ihm Unabhängiges ist. Erkenntnistheoretisch gesprochen: fremdes Seelenleben ist nach Analogie eines dem Bewußtsein des Erkennenden Immanenten gesetzt und gedacht, ist aber doch bewußtseins-transzendent, ist im Gegensatze zum eigenen Ich, zum eigenen Bewußtsein gesetzt, aus ihm herausgesetzt. Es ist nicht Objekt meiner äußeren Erfahrung, sondern wird gedacht als ein „Subjekt", als ein „Innensein", welches in einem Objekt sich bekundet, in ihm zum Ausdruck gelangt, erscheint.

Die Berechtigung zur Setzung eines fremden Seelenlebens ist nicht schwer darzutun. Erstens zeigt die Erfahrung ausnahmslos, daß sie sich einer solchen Deutung fügt, d. h. sie widerspricht nicht nur nicht der Introjektion, sondern bewährt dieselbe durch das Zusammenstimmen der objektiven Folgen mit den Folgerungen, welche der Mensch aus seinen Deutungen

zieht. Zweitens gibt es keine Möglichkeit, das Verhalten unserer Mitmenschen usw. sowie die Schöpfung der Kulturgebilde anders, als aus geistigen Prozessen zu begreifen, die auch in uns ein solches Verhalten, ein solches Schaffen bedingen. Gewiß sind Irrtümer bei der Introjektion des Psychischen nicht ausgeschlossen. Einerseits hat man Dingen eine Seele zugeschrieben, die eine solche nicht haben können, weil sie doch mehr von uns unterschieden sind, als man es gemeint hat. Andererseits mußte der Mensch es erst lernen, den groben Anthropomorphismus zu vermeiden, d. h. er muß sich bei der Introjektion immer genauer nach den empirischen Kriterien, nach dem Grade der Ähnlichkeit des Verhaltens der Objekte mit dem seinigen richten, also den Wesen immer nur ein solches Seelenleben zuerkennen, welches ihnen auf Grund ihrer objektiven Beschaffenheit, also etwa nach ihrer Organisationshöhe, zukommen kann, wobei wir uns noch dazu klar sein müssen, daß wir uns über die Art dieses fremden Seelenlebens immer nur mehr oder weniger angenäherte Vorstellungen bilden können. Die Setzung eines universalen Seelenlebens aber, mag sie im einzelnen auch fehl gehen und unzulänglich sein, ist nicht eine entbehrliche Hypothese, sondern eine der Bedingungen zur Begreiflichkeit, zum Verständnis der Erfahrung, der theoretischen wie der praktischen. Die Annahme, daß wenigstens ein Teil des Erfahrbaren nicht bloß Erlebnisobjekt, sondern selbst ein Erlebendes, Erlebnissubjekt ist, daß wir nicht die einzigen beseelten Wesen sind, daß wir von fremden Wesen verstanden werden, weil sie imstande sind, zu den von uns gesprochenen Worten psychische Inhalte zu assoziieren, daß sie von uns etwas fordern, weil sie einen Willen besitzen u. dgl., ist unerschütterlich. Wir brauchen nur auf die Beschränktheit unseres eigenen Geisteslebens zu achten, und wir sehen sofort, daß eine ganze Fülle geistiger Inhalte, um die es sich bereichert, nicht aus unserer Selbsttätigkeit entspringt, sondern notwendig auf ein fremdes Geistesleben hinweist, aus dem allein das Dasein wie die Beschaffenheit jener Inhalte, jener Geisteswerte begreiflich wird. Es sind also, kurz gesagt, nicht bloß psychologische, triebhafte, sondern auch logische Motive zur Setzung eines allgemeinen Seelenlebens vorhanden. Die äußere Erfahrung bezieht sich freilich nicht direkt auf ein solches, aber

sie gibt die Fingerzeige zu dessen Erfassung und bringt es selbst symbolisch zum Ausdruck.

Die unmittelbare Erfassung des Seelenlebens ist nur durch „innere" Erfahrung möglich. Was ist diese innere Erfahrung? Sie ist nicht ein „innerer Sinn", der durch einen Gegenstand, die „Seele", affiziert wird und deren Zustände dann in der ihm eigenen subjektiven Form, also als bloße Erscheinung wahrnimmt. Auch ist sie nicht eine Wahrnehmung, von der aus die Existenz eines Seelenlebens erst erschlossen werden muß. Das wollen wir nun zeigen.

„Innen" und „außen" sind natürlich nur metaphorisch zu verstehen, da es sich hier nicht um räumliche Verhältnisse handelt. Doch hat der Ausdruck „innere Erfahrung" seinen guten Sinn, weil es sich hier um etwas handelt, was wir nicht durch unsere Sinne, also gleichsam von außen an den Gegenstand herantretend erfassen können. In der inneren Erfahrung sind wir viel inniger mit dem Gegenstande derselben verbunden als die äußere Erfahrung mit ihrem Objekt. Inwiefern ist die innere Erfahrung „unmittelbar"? Zunächst insofern, als sie eben nicht durch die Sinne vermittelt ist, als es nicht besonderer Organe bedarf, um das Seelische zu erfassen und als das Seelische nur dem es Erlebenden zugänglich, von anderem aber nicht wahrnehmbar ist. Die Gegenstände der Außenwelt können wir nur durch kategoriale Verarbeitung des Erfahrungsmaterials, durch Beziehung der Wahrnehmungsinhalte auf feste Zusammenhänge, die wir eigentlich nur begrifflich fixieren, indem wir sie den flüchtigen Empfindungen und Sinneswahrnehmungen als deren „Gegenstand" gegenüberstellen, erkennen. Ohne daß die Außendinge dadurch schon zu Dingen an sich werden, lösen sie sich im objektiven, besonders im wissenschaftlichen Erkennen von unseren individuellen Bewußtseinsvorgängen ab, und ihre Eigenschaften werden erst durch kritische Verarbeitung des Gegebenen, durch begriffliche Konstruktionen allgemeingültig ermittelt. Anders steht es mit dem Psychischen. Dem Begriffe des Seelischen liegen eben jene Erlebnisse, jene Bewußtseinsvorgänge zugrunde, von denen wir die Objekte der Außenwelt unterscheiden. Diese Erlebnisse sind selbst die innere Erfahrung, nicht ein von ihr getrennter Gegenstand. Indem wir vorstellen, fühlen, wollen,

denken, sind wir psychisch wirksam, haben wir Bewußtseinszustände, erleben wir etwas unmittelbar, was sich gar nicht anders beschreiben und denken läßt als gemäß dem Erlebten. Eine Ablösung des Erlebnisinhalts vom Erlebnisprozeß ist hier ganz und gar unmöglich, ja unsinnig. Was sollte denn ein Gefühl, ein Gedanke, kurz ein seelisches Quale, das nicht Inhalt irgendeines Bewußtseins ist, noch bedeuten, scil. als dieses eigenartige Quale? Während wir also bei der objektiven Erfahrung und Erkenntnis über das qualitativ Gegebene hinausgehen, dieses nur als Ausgangspunkt für die erst im Begriffe zu erstellende dingliche Wirklichkeit benützen und jedenfalls von der Abhängigkeit des Erfahrbaren vom erlebenden Subjekte absehen, abstrahieren, bleiben wir in der psychologischen Erfahrung bei uns selbst, achten wir auf uns selbst, sofern wir erlebende Subjekte sind, an welchen Bewußtseinsvorgänge sich darstellen. Von der Existenz und Qualität derselben wissen wir unmittelbar; ihr Dasein ist Erlebnis, und ihr Bewußtsein ist Sein, denn es ist ja gerade das, was wir hier erkennen wollen. Wer der inneren Erfahrung nachgeht, will nichts anderes, als seine unmittelbaren Erlebnisse erkunden, nicht etwas anderes, was nicht sein Erlebnis bildet. Die psychologische Erfahrung hat also zum Objekt die in ihrer Unmittelbarkeit und vollen Konkretheit erfaßten Erlebnisse, soweit sie subjektiv sind, d. h. als Zustände und Aktionen des Subjekts gelten. Es sei hier gleich bemerkt, daß dieses Subjekt, auf das wir das Erleben beziehen, nicht ein Wesen außerhalb des Bewußtseins, sondern das Einheitsmoment des Bewußtseins selbst ist.

Die innere Erfahrung ist „unmittelbar", sofern sie nicht sinnlich und begrifflich vermittelt ist, nicht erst eine Realität methodisch konstruieren muß, nicht erst Qualität in Quantität umzusetzen braucht, um objektive Existenz im exakten Sinne herauszubekommen. Das bedeutet nun keineswegs, daß die psychologische Erkenntnis ein einfaches Beschreiben oder Abbilden der Bewußtseinsvorgänge sei. Richtig ist nur, daß wir hier nie aus uns herausgehen, daß wir nur Qualitäten, die uns unmittelbar gegeben sind, ja unser Ich selbst konstituieren, erfassen. Dieses Erkennen bedarf aber sehr wohl der Geistesarbeit, es ist kein passives, unkritisches Hinnehmen, es ist auch Irrtümern ausgesetzt,

denn die „Evidenz" der inneren Wahrnehmung gilt nur für das momentane Erleben. Was unmittelbar erlebt wird, muß, um wahrhaft erkannt zu werden, zunächst aufmerksam, d. h. mit möglichster Abhebung von anderen Erlebnissen erfaßt, es muß also für sich „apperzipiert" werden, wenigstens in der Erinnerung. Ferner kann es keine psychologische Erkenntnis ohne Akte der Vergleichung und Beziehung, des Urteils und Schließens geben, vermittelst welcher wir den Inhalt des Seelenlebens konkret-begrifflich verarbeiten, ihn gliedern, ordnen, vereinheitlichen. Aber es muß betont werden, daß alle diese gedankliche Arbeit, welche wir an unseren psychischen Erlebnissen vornehmen und wodurch wir ein System von Erkenntnissen begründen, an der spezifischen Qualität dieser Erlebnisse nichts Wesentliches ändert. Wohl finden wir durch psychologische Analyse immer mehr psychische Qualitäten und durch psychologische Synthese immer mehr und immer bestimmtere Zusammenhänge, wohl wird durch die methodische Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Seelenleben vieles bewußt, was sonst nicht selbständig zur Abhebung gelangt, wohl füllen wir durch Interpolationen die Lücken der bewußten Zusammenhänge denkend aus, aber alles das läßt das Wesen, das unmittelbare Sein des Geistigen intakt, es ändert nichts an dem eigenartigen Realitätscharakter desselben.

Freilich, wenn man Produkte der isolierenden Abstraktion, wie etwa die „reinen Empfindungen", d. h. Inhalte, die nur als Bestandteile, Elemente oder Momente des Bewußtseins konkret existieren, verabsolutiert, hypostasiert, um aus deren Zusammenwirken, ohne die Aktivität und Einheit des Bewußtseins zu berücksichtigen, das gesamte Seelenleben zu erklären, dann kann man leicht der Ansicht sein, daß eine solche Psychologie nicht auf das Wesen des Seelischen geht, es nur mit einer Erscheinung oder mit einer Objektivierung desselben zu tun hat, während etwa die Geisteswissenschaften, die das konkrete, unzergliederte Geistesleben, die zwecksetzenden Akte des Subjekts und deren Erzeugnisse zum Gegenstande haben, der Realität des Geistigen näher oder ganz nahe kommen. Richtig an dieser Auffassung ist, daß der volle Zusammenhang des Geisteslebens, der Inbegriff von Aktionen und Reaktionen des Subjekts das Reale ist, während h y p o s t a s i e r t e Abstraktionsprodukte als

solche nicht real, also unwirklich und unwirksam sind. Aber diese Art schroffer Scheidung von Psychologie und Geisteswissenschaft ist unberechtigt und unnötig. Denn alle gedanklichen Operationen, welche die empirische Psychologie an dem Inhalte des Seelenlebens vornimmt, alle Zerlegungen und Interpolationen sind nur ein Mittel zur möglichst detaillierten und umfassenden Erkundung des Seelischen, zur Aufdeckung der ganzen Fülle von Elementen, in die es sich auseinanderlegen läßt, zur möglichst exakten Darstellung der Merkmale der seelischen Teilinhalte. Die psychologische Analyse „objektiviert" das Seelenleben keineswegs in dem Sinne, daß sie es vom Subjekt ablöst, sondern höchstens insofern, als sie Bestandteile des einheitlichen Bewußtseinszusammenhanges zum Inhalte einer eigenen Betrachtung macht, um von der seelischen Mannigfaltigkeit zu dem nunmehr gegliederten Zusammenhange zurückzukehren, dessen „Struktur" wir erkennen wollen. Mag auch die „atomistische" Psychologie im Unrecht sein, mögen die psychischen Erlebnisse primär nur in einem kontinuierlichen „Strome" (James), in einheitlichen Zusammenhängen, die viel mehr sind als bloße Aggregate von Elementen, vorkommen, so führt doch in der Psychologie wie in allen anderen Wissenschaften der Weg zur methodischen Synthese über die Analyse. Die psychologische Analyse ändert im Prinzipe nichts an den psychischen Zusammenhängen, sie läßt das „stellungnehmende", zwecksetzende und wertende Subjekt durchaus bestehen, nur macht sie dessen Seelenleben explizit, indem sie die Faktoren und Elemente aufweist, die an demselben beteiligt sind. Daß sie hierbei zu letzten Daten gelangt, die sie nicht weiter zu erklären vermag, sondern hinnehmen muß, das hat die Psychologie mit der Physik gemein, das ist noch kein Einwand gegen ihre Methode und gegen ihren Standpunkt. —

Für die Annahme, daß das Psychische eine bloße „Erscheinung" sei, fehlt es an stichhaltigen Gründen. Wenn wir die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Außendinge, Farben, Töne usw., für subjektiv halten, so hat dies darin seinen Grund, daß wir erstens die Abhängigkeit dieser Qualitäten von der Funktion unserer Sinnesorgane gewahren, zweitens aber, daß wir zu Widersprüchen gelangen, wenn wir an die vom erleben-

den Subjekt unabhängige Existenz dieser Qualitäten glauben. Es kann wohl etwas im „An sich“ der Dinge geben, was uns nötigt, sie in diesen bestimmten Qualitäten, in diesen bestimmten räumlichen und kausalen Relationen wahrzunehmen und zu denken, aber diese Qualitäten und Relationen als solche können, da sie von der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins abhängig sind und zur Formung von Erfahrungsmaterialien dienen, nur „empirisch real“ sein, d. h. so weit Geltung haben, als mögliche Erfahrung reicht, also nicht für das „An sich“ der Dinge. Ganz anders steht die Sache beim Seelenleben, soweit es empirisch, als Inbegriff von Erlebnissen, von Bewußtseinsvorgängen gedacht wird. Hier hat die Behauptung von der „bloßen Subjektivität“ des Gegenstandes keinen Sinn mehr, da das Subjektive, das Erleben hier eben das Sein selbst ist. Heißt subjektiv-sein erkenntnistheoretisch so viel wie: vom Subjekt und dessen Funktionen abhängig, nur durch diese gesetzt sein, dann hat es keinen Sinn mehr zu sagen, dasjenige, was alle Subjektivität der Erkenntnis erst ermöglicht, nämlich das Bewußtsein, sei „nur subjektiv“. Es würde dies, wie weit man auch zurückgeht, immer schon ein Subjekt, ein Bewußtsein voraussetzen, und es zeigt sich somit, daß das Geistige, welches ja identisch ist mit Bewußtsein im weitesten Sinne des Wortes, mit aktiv-reaktivem Erleben, ein Fürsich-Sein, ein Selbstsein, nicht die Abhängige eines andern Seins ist. So z. B. ist die Wärmequalität subjektiv, weil sie eine Empfindung ist, die außerhalb des Subjektes nicht existieren kann; damit ist über ihre Nicht-Objektivität entschieden, sie gehört nicht zum Sein der Dinge (an sich), sie ist nicht objektiv-real (im absoluten Sinne). Aber als Empfindungsvorgang ist sie doch nicht ein Nicht-Existierendes, Unwirkliches, bloß Gedachtes oder Vorgestelltes, sondern ein wirklicher Bestandteil des Bewußtseins, in welchem sie in bestimmter Zeit zu konstatieren ist, sie ist also unabhängig von unserem Meinen, von unserer Willkür. Ebenso sind unsere Gedanken und Wollungen und auch unsere Gefühle Vorgänge bzw. Zustände, die wir anerkennen müssen, die in gewisser Gesetzlichkeit sich einstellen und wirksam sind, die also nicht „Einbildung“, „Schein“ sein können. Täuschungen über Motive und sonstige Faktoren unseres seelischen Verhaltens

können wohl vorkommen, aber die einzelnen psychischen Erlebnisse selbst können nicht unwahr, nicht unwirklich sein, denn ihr Erlebtsein ist nicht abhängig von irgendwelchen Organen oder Geistesfunktionen. Etwas ist subjektiv heißt: es gehört nicht zur Welt der Objekte, sondern zur Innenwelt, zu den Erlebnissen des Subjekts, es wird also aus einer Seinssphäre in die andere verlegt. Und diese zweite Seinssphäre, die Welt der Empfindungen, Gefühle, Gedanken usw., kurz das Bewußtsein als solches kann nicht wieder „subjektiviert" werden und braucht es auch nicht, da die Widersprüche, die zur Subjektivierung der Wahrnehmungsinhalte führten, hier wegfallen; ein und dasselbe Ding kann nicht zugleich warm und kalt sein, wenn es auch der rechten Hand so, der linken so erscheint, aber Wärme und Kälte als Empfindungen sind in demselben Bewußtsein wohl miteinander vereinbar. Das Bewußtsein ist gleichsam der Apparat, der alle Subjektivität bedingt, es ist selbst die Subjektivität, aber als Realität genommen. Es ist die Urbedingung alles Erscheinens, es macht etwas zur „Erscheinung", indem dieses Etwas in es eingeht: es selbst, die Voraussetzung alles Erscheinens, kann nicht wieder selbst nur Erscheinung sein. Geistigkeit, als Inbegriff von Bewußtseinsakten und deren Erzeugnissen, kann wohl „Selbsterscheinung" in dem Sinne sein, daß sie sich nicht in voller Ganzheit und Reinheit erfaßt, sich nicht in einem Akte „intellektueller Intuition", sondern durch eine Sukzession von Apperzeptionen erkennt, also nicht so, wie sie für ein unendliches, absolutes Wissen zeitlos da sein mag, aber im Verhältnis zu der objektiven, physischen Realität ist sie nicht Erscheinung, sondern ein „An sich", welches so ist, wie es sich erlebt, ein Selbstsein, kein Sein für Anderes, eine unmittelbare, keine sinnlich und begrifflich vermittelte Wirklichkeit.

Die Urquelle der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis ist demnach das unmittelbare Erleben, welches allgemein Bewußtsein heißt und sich an ein Subjektmoment ebenso gebunden zeigt, wie dieses an die Erlebnismannigfaltigkeit, so aber, daß das Ganze eine eigene, erkenntniskritisch selbständige Wirklichkeit bildet. Das esse ist hier ein percipere, das percipere ein esse. Geschieden ist nur das reflektive Wissen vom Erleben oder primären Bewußtsein, d. h. das Urteil über stattgefundene see-

lische Vorgänge; diese sind nicht der „Inhalt" des Urteils, sondern dessen „Gegenstand". Aber dieser Gegenstand liegt nicht außerhalb des Erlebens überhaupt, sondern er ist das Bewußtsein selbst, das sich gegenständlich wird, indem es Momente seiner selbst durch die Aufmerksamkeit fixiert und im Urteil gedanklich bestimmt. Das erkennende Bewußtsein ist nur eine höhere Potenz des Bewußtseins primärer Art, es richtet sich zunächst auf die Objekte der Außenwelt, kann sich aber auch, wie das Beispiel der Psychologie zeigt, auf das Erlebte selbst richten und es zum Gegenstand der Aussage machen, wobei es an der Qualität des psychischen Seins nichts ändert, wohl aber gegenüber irrigen Beurteilungen von psychischen Zusammenhängen sich kritisch verhält und auf Grund der vergleichenden Forschung und des Experiments das Allgemeingültige von dem Individuellen, das Konstante vom Wechselnden, das Wesentliche vom Akzidentiellen unterscheidet, das Gleichartige in Kollektivbegriffen zusammenfaßt, das Typische in den Sukzessionen zu Kausalketten und Gesetzmäßigkeiten stempelt. Die begriffliche Verarbeitung des Geisteslebens muß sich nicht nur durchwegs an der Erfahrung orientieren, sondern auch da, wo sie über die aktuelle Erfahrung hinausgeht, in der Richtung der Erlebnisse selbst fortschreiten.

II.
Geist und Körper.

Wir wissen bisher, daß es eine Seinssphäre gibt, die wir als geistig (seelisch) bezeichnen und die den Gegenstand der Psychologie und der Geisteswissenschaften bildet. Als Erkenntnisquelle für dieses Tatsachengebiet bestimmten wir die innere Erfahrung, welche eine denkende Verarbeitung unmittelbarer Erlebnisse einschließt. Wie hängt nun diese innere Erfahrung mit der äußeren zusammen, und welche Beziehung besteht zwischen den Gegenständen beider, dem Psychischen und dem Physischen?

Der Ausgangspunkt der Scheidung unserer Erkenntnis in Natur- und Geisteswissenschaft ist ein identischer, er besteht in der Tatsache, daß wir ein auf Gegenstände „außer uns“ gerichtetes Erleben, Erfahren vorfinden. Wenn auch im primitivsten Bewußtsein Subjekt und Objekt der Erfahrung noch nicht scharf auseinander und einander gegenüber treten, so steht doch das entwickelte Bewußtsein vor einer solchen Dualität, die es zwar der Kritik unterwerfen, schließlich aber doch irgendwie anerkennen muß, sei es im realistischen oder sei es im idealistischen Sinne. In der äußeren Erfahrung ist unsere Aufmerksamkeit nicht auf unser Erleben, auf unser Bewußtsein als solches gerichtet, sondern wir sehen — als naive Menschen reflexionslos und unwillkürlich, in der kritisch gewordenen Naturwissenschaft methodisch — von unserer Subjektivität ab, wir behandeln und betrachten, denken die Objekte unserer Sinneswahrnehmung so, als ob sie eine selbständige Existenz hätten, wozu ja die Unabhängigkeit der Wahrnehmungsinhalt von unserer Willkür genug Anlaß und Grund gewährt. Wir denken, um mit Lipps zu reden, diese Inhalte so um, daß sie einen allgemeingültigen,

überindividuellen, in diesem Sinne transsubjektiven, objektiven Zusammenhang von Dingen, Eigenschaften und Relationen darstellen. Wir neutralisieren dadurch die Subjektivität des Qualitativen unseres Wahrnehmungsinhaltes und erstellen im gemeinsamen Denken und Erkennen eine Außenwelt, die zwar als Summe von Objekten mögliche Erfahrung nicht überschreitet, aber doch nicht mit der Innenwelt, der Welt subjektiver Erlebnisse identisch ist. Der Gegenstand der Naturwissenschaft ist ein Inbegriff von Relationen, welche anschaulich und gedanklich fixiert und quantitativ bestimmt sind. Es ist dies die Welt des Physischen, welche zwar durch die allgemeine Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins bedingt ist, im übrigen aber durch Abstraktion vom subjektiven Erleben gewonnen und festgehalten wird. Als ein solches Abstraktionsgebilde weist sie darauf hin, daß sie konkret zu einem möglichen Bewußtsein gehört, daß sie also nichts absolut Transzendentes ist; was nicht verhindert, daß die Bestimmtheiten, die sie aufweist, letzten Endes auf ein „An sich" der Objekte (das nicht selbst wieder physisches Objekt, sondern Bedingung der Objektivität ist) hinweisen kann („Ideal-Realismus").

Während die mittelbare Erkenntnis der Naturwissenschaft vom konkreten erlebenden Subjekt abstrahiert und die Daten der Erfahrung zur begrifflichen Konstruktion einer physischen Objektenwelt verwertet, nimmt die geisteswissenschaftliche Erkenntnis einen anderen Standpunkt ein, indem sie nämlich diese Abstraktion nicht vollzieht oder sie bewußt wieder aufhebt und den Gesamtbestand des Erlebten so nimmt und denkt, wie er sich unmittelbar, eben als Inbegriff von Subjekterlebnissen und deren Momenten, darstellt. Was, um ein Beispiel zu geben, für den Botaniker eine so und so gestaltete, mit diesen bestimmten Eigenschaften, Teilen und Reaktionen ausgestattete Pflanze, etwa ein Baum ist, was für den Physiker ein Komplex von Atomen oder Energien, für den Chemiker eine Stätte chemischer Verbindungen und Zersetzungen ist, das kommt für den Psychologen nur soweit in Betracht, als es ein Inhalt und Bestandteil des eigenen Erlebens ist, als es ein Glied in einem subjektiven Bewußtseinszusammenhange bildet, also als Wahrnehmung, die eine bestimmte Qualität, Intensität, Klarheit hat, ein bestimmtes Gefühl

und Streben auslöst, andere Vorstellungen reproduziert u. dgl. Anstatt das Gegebene zu objektivieren, subjektivieren wir es, und so wird es zu etwas Psychischem, zu einem Bestandteil des Seelenlebens neben anderen Bestandteilen, welche, wie Gefühle und Wollungen, überhaupt nicht objektiviert werden. Gewiß beschäftigt sich die Psychologie nicht mit bloßen Zuständen eines isolierten Subjekts, sondern mit Erlebnissen eines Subjekts, welches in Beziehungen zu einer Umwelt tritt, aber auch diese reaktiven Vorgänge kommen psychologisch nur als Bewußtseinsprozesse in Betracht. Gerade dasjenige, wovon die naturwissenschaftliche Betrachtung abstrahiert, interessiert den Psychologen: das Bewußtsein in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, wie es sich zur Einheit individueller oder kollektiver Subjekte zusammenschließt. Wie die Bewußtseinsvorgänge beschaffen sind, welche Merkmale sie aufweisen, welche Elemente sie enthalten, wie sie miteinander kausal und final zusammenhängen, welche Gesetzlichkeit das Kommen und Gehen der Erlebnisse, soweit sie Zustände und Tätigkeiten des Subjekts sind, beherrscht, das ist es, was die Psychologie erforschen will. Nicht aber ist ihr Zweck die Erkenntnis der physiologischen, der Gehirnprozesse. Wer meint, es handle sich in erster Linie um diese, das Bewußtsein sei Nebensache, Epiphänomen, verrückt die Grenze zwischen der Psychologie und der Physiologie, weil er nicht sieht, daß hier zwei Betrachtungsweisen möglich und notwendig sind, die sich auf dasselbe Wirkliche beziehen können, gleichwohl aber methodisch zu trennen sind.

Wie die innere Erfahrung mit der äußeren, die unmittelbare mit der mittelbaren Erkenntnis, das Geistige mit dem Körperlichen zusammenhängt, können wir am besten ersehen, wenn wir vom menschlichen Organismus ausgehen, und zwar von uns, den Erkennenden selbst. Ich kann mich, mein Wesen, auf zweierlei Weise erfassen. Einmal durch die Sinne als tastbares, räumlich ausgedehntes Objekt, als Außending unter Außendingen, als Masse, die sich der Naturforscher als Komplex von Atomen oder von Energien denkt. Alle Vorgänge an mir lassen sich aus diesem Gesichtspunkte rein physikalisch-chemisch beschreiben und erklären, es sind Bewegungen oder energetische Prozesse, die sich nach dem Prinzip der Äquivalenz ineinander umsetzen und zu

den Vorgängen in meiner Umgebung in ebensolcher Beziehung stehen. Wer mein Gehirn beobachtet, findet darin anschaulich und gedanklich nichts als physische, räumliche Vorgänge, bis in die feinsten, nicht mehr wahrnehmbaren Teilchen. Ein äußerer Reiz trifft auf ein Sinnesorgan, erregt dort physikalische oder chemische Prozesse, diese lösen in den Nerven andere analoge Prozesse aus, welche wieder Gehirnenergien auslösen, und diese letzteren setzen sich teils in Muskelbewegungen, teils in andere Vorgänge am körperlichen Organismus um, so daß nirgends in der Kette physiologischer Prozesse ein Glied fehlt, nirgends etwas anderes sich findet, als immer wieder ein physischer, räumlicher, energetischer Vorgang; die Reihe ist insofern geschlossen und hängt im übrigen mit physischen Vorgängen in der Umwelt zusammen. Indem wir konsequent den Standpunkt der äußeren Erfahrung und mittelbaren Erkenntnis festhalten, ihn nicht mit einem andern abwechselnd vertauschen, bekommen wir einen geschlossenen Kausalzusammenhang, in welchen nur physische Vorgänge und Zustände eingehen, so daß für das Eingreifen nicht-physischer Faktoren nirgends ein Platz bleibt. Gemäß dem Satze von der Erhaltung der Energie muß jeder Energiezuwachs und jeder Energieverlust innerhalb des Organismus sein entsprechendes Äquivalent haben, jedes Glied der Kausalreihe ist quantitativ festgelegt, sowohl als Wirkung vorangehender wie als Ursache nachfolgender Vorgänge.

Wenn wir uns nun jetzt nicht mehr durch die Sinne betrachten und uns nicht physikalisch-chemisch „umdenken“, sondern uns so nehmen, wie wir unmittelbar sind, so finden wir uns nicht mehr als Komplex von Massenteilchen, Bewegungen oder Energien, sondern als Subjekt, als einheitlichen Zusammenhang von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Wollungen, kurz als ein individuelles Bewußtsein. Was wir an uns wahrnehmen, dient jetzt nicht mehr zum Ausgangspunkte begrifflicher Verarbeitung, sondern es wird so aufgefaßt, wie es als Erlebnis, als unmittelbarer Bewußtseinsinhalt, der ein Subjektmoment aufweist, sich darstellt. Was für den Physiker ein Körper unter anderen ist, ist zwar immer noch unser „Leib“, aber wir meinen damit jetzt einen relativ konstanten Zusammenhang von Empfindungen, mit welchen Gefühle und Strebungen verbunden sind,

einen Komplex, der mit dem eigentlichen Geistesleben das Inventar unseres Ichs ausmacht. Was vorher als ein Gehirnprozeß erschien, ist jetzt etwa eine Farbenempfindung, ein Schmerz, eine Lust, ein Streben, was zuerst eine Koordination von Gehirnfunktionen war, stellt sich nun als ein Denk- oder Willenszusammenhang, als ein Vorstellungsablauf dar. Und diejenigen organischen Prozesse, die vegetativen z. B., die nicht im Zentralnervensystem verlaufen, sondern nur in diesem irgendwie vertreten sind, haben zwar keine deutlichen Bewußtseinsvorgänge zum Korrelat, sind aber doch an dem unentwirrbaren „Gemeingefühl" (Coenaesthesis) beteiligt, so daß man wohl sagen darf, daß in irgendeiner Weise und in irgendeinem Maße das Gesamtsystem des physischen Organismus sein psychisches Korrelat hat. Jedem physiologischen Prozeß entspricht also ein psychischer, jedem psychischem ein physiologischer Vorgang. Beide Vorgänge sind qualitativ verschieden, der eine ist räumlich, findet an einem Raumding als Veränderung eines Zustandes desselben statt, der andere ist unräumlich, immateriell, denn es ist klar, daß Gefühle, Willens- und Denkakte nicht räumliche Veränderungen, daß Vorstellungen oder Empfindungen von Farben, Tönen usw. nicht selbst farbig, tönend usw. usw. sind. Beide Reihen des Geschehens, die psychische und die physische, „entsprechen" einander, gehen einander „parallel", sind einander funktionell zugeordnet.

Dieser „psychophysische Parallelismus" ist zunächst rein empirisch, nicht etwa metaphysisch aufzufassen. Es ist hier nicht davon die Rede, daß es an sich zwei toto genere verschiedene Arten des Geschehens gibt, die an einer Substanz auftreten und einander wechselseitig genau angepaßt sind, ohne in Wechselwirkung miteinander zu stehen. Sondern die Dualität der beiden Reihen ist eine rein empirische und methodische, sie besagt zunächst nur, daß der Organismus sich in zweifacher Weise betrachten und erforschen läßt, und zwar so, daß zwischen beiden Betrachtungsweisen eine durchgängige Korrelation, eine feste Zuordnung besteht, wonach Unterschieden auf der einen Seite analoge, wenn auch qualitativ verschiedene Unterschiede auf der anderen Seite entsprechen. Ferner bedeutet der „Parallelismus" die Ablehnung der Wechselwirkungstheorie,

wonach Physisches und Psychisches einander bewirken oder auf einander einwirken. Was wir zunächst empirisch, ohne metaphysische Deutung, konstatieren können, ist nur eine wechselseitige funktionelle Abhängigkeit, welche über die innere, letzte Relation zwischen beiden Reihen des Geschehens noch nichts Definitives sagt und nur darin besteht, daß Unterschiede auf der einen Seite durch das Auftreten von Unterschieden auf der anderen Seite bedingt sind, daß ohne die einen die anderen nicht vorkommen oder zu denken sind, daß sie nur zusammen erscheinen. Wenn ein Affekt, z. B. eine Zornesaufwallung auftritt, so zeigt sich zugleich ein bestimmter physiologischer Habitus; wenn wir intensiv denken, so ist die Gehirnenergie erhöht; wenn eine Hemmung oder Verletzung im Gehirn statthat, so treten bestimmte psychische Störungen auf, usw. In diesem Sinne also sind Physiologisches und Psychisches voneinander abhängig, und es ist auch für die Praxis nicht zu beanstanden, wenn man zuweilen diese Abhängigkeit kausal ausdrückt, wofern man sich nur im entscheidenden Momente der Laxheit der Ausdrucksweise bewußt bleibt.

Wenn wir aber die empirische Korrelation des Psychischen und Physischen philosophisch deuten, so gelangen wir zu einer monistischen Auffassung, die wir als spiritualistisch (oder idealistisch) gefärbte Identitätstheorie bezeichnen.

Aus dem empirischen entsteht der metaphysische Dualismus nur durch Verabsolutierung der Unterschiedenheit zweier Standpunkte, die sich in Wahrheit auf eine Wirklichkeit beziehen. Denn es sind uns ja nicht von Anfang an zwei Wesen oder Reihen von Geschehnissen nebeneinander und trennbar gegeben, sondern eine einheitliche Erfahrungsgrundlage ist es, welche die Möglichkeit zweier Auffassungsweisen darbietet, eine Gesamterfahrung, die sich in zwei Seiten, Aspekte oder wie man es nennen will, auseinanderlegt, je nachdem sie unmittelbar erfaßt oder objektiv „umgedacht" wird. In zwei verschiedenen Sprachen kommt ein und derselbe Gehalt zum Ausdruck. Nur deshalb entsprechen beide Seiten einander so durchgehend, weil sie nur verschiedene Darstellungsweisen eines Wesens sind, welches das Identische in jenen bildet. Nicht als ein absolut transzendentes, unbekanntes „Ding an sich", als eine „Substanz" mit zwei „Attri-

buten", deren Verhältnis zueinander unklar bleibt, sondern als ein Wirkliches, das sich im Psychischen am unmittelbarsten, in seinem Fürsich-Sein, erfaßt und dessen formale Eigenschaften, wie Selbsterhaltung, Selbstentfaltung, Reagieren, Anpassungsfähigkeit usw. in seiner physischen Daseinsweise objektiv zur Erscheinung gelangt. Ein gemeinsames, identisches Verhalten durchzieht, bei aller qualitativen Verschiedenheit, das psychische und das physiologische Sein des Ichs. Eben dasselbe, was für sich, im Selbstbewußtsein, Subjekt des Erlebens, einheitlicher Erlebniszusammenhang, psychische Organisation ist, erscheint sich durch die Sinne als physisches Objekt, als körperliche Organisation. Durch die Verschiedenheit der Erkenntnisweise ist die empirische Dualität des Psychischen und Physischen im Organismus erklärt, und durch die Beziehung beider Erkenntnisweisen auf dasselbe Wesen ist der Parallelismus, die Koordination beider Daseinsarten verständlich, wenn auch vielleicht nicht restlos zu erklären.

Spiritualistisch (oder idealistisch) ist die Identitätstheorie, wie wir sie verstehen, deshalb, weil wir zwar beide Betrachtungsweisen des Wirklichen als empirisch fundiert ansehen und dem Physischen „empirische Realität" zuschreiben, dennoch aber dem Geistigen den Vorrang geben müssen. Das geht aus den erkenntnistheoretischen Ausführungen des ersten Abschnittes hervor. Das physische Sein ist gewiß in dem Sinne real, als es von unserer Willkür sowie von unserer individuellen Organisation unabhängig ist. Es weist ferner auf ein „An sich" hin, das nicht selbst Objekt der äußeren Erfahrung ist. Aber es selbst ist nicht dieses „An sich", denn es ist seiner Beschaffenheit nach bedingt durch die Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins. Hingegen fanden wir, das Bewußtsein selbst könne nicht in demselben Sinne Erscheinung sein wie das Physische. Es ist unmittelbares Sein, Selbstsein. Innere und äußere Erfahrung beziehen sich demnach auf dasselbe Wirkliche, und beide zusammen ergeben erst die relativ vollständige Erkenntnis desselben. Und weil nun die „Erscheinung" nichts anderes ist als die symbolische Darstellung des An sich, weil sie in ihren Bestimmtheiten auf Bestimmtheiten des letzteren hinweist, diese objektiv-phänomenal zum Ausdruck bringt, so läßt sich das Phy-

sische passend als ein Ausdruck des Psychischen bezeichnen, wobei wir als Muster das Verhältnis der Affekte zu den „Ausdrucksbewegungen" denken. Wir können annehmen, daß der ganzen Wirklichkeit der Welt, die sich vom Standpunkte der mittelbaren Erkenntnis als physisch, als Massen- oder Energienkomplex darstellt und erklären läßt, ein unserer Subjektivität, unserem Seelensein analoges „Innen"- und Eigensein zukommt und daß Bestimmtheiten dieser Innerlichkeit äußerlich, d. h. in räumlichen, objektivierten Vorgängen zum symbolischen Ausdruck gelangen. Das „An sich" der Dinge ist demnach geistiger Art, ohne daß es in der Welt „reine", immaterielle Geister gibt. Alles Seiende in der Welt ist „psychisch", sofern es eine „Subjektivität" hat oder wenigstens an einer solchen teilnimmt; es ist zugleich physisch, sofern es (in seinen Relationen zu anderem) Gegenstand eines mittelbaren Erkennens ist oder als solcher gedacht wird. Eine solche Deutung des Verhältnisses des Psychischen zum Physischen ist nicht bloß erkenntnistheoretisch die befriedigendste, sie ist auch geeignet, uns das Weltgeschehen, dessen kausale Gesetzlichkeit uns die Naturwissenschaft mit fortschreitender Genauigkeit und Ausdehnung erschließt, auch innerlich, seinem Sinne nach verständlich zu machen, uns eine „Tagesansicht" der Wirklichkeit zu geben, welche die von der Physik methodisch entseelte, rein quantitative Relationenwelt mit qualitativem Inhalt erfüllt. Nur muß daran festgehalten werden, daß beide Standpunkte der Wirklichkeitsbetrachtung reinlich auseinandergehalten werden müssen, damit jeder von ihnen voll und ungetrübt zur Geltung kommt, damit Verschiebungen der Denkweisen, durch welche die Einheit des betreffenden Weltbildes aufgehoben wird, vermieden werden. Vom Standpunkte der Physik ist die Welt vom Anfang bis zum Ende, im Kleinen wie im Großen, im Anorganischen wie im Organischen ein System von Bewegungen oder Energien; nirgends ist die Reihe des physischen Geschehens als durchbrochen zu denken, wenn anders man auf den methodisch erstrebten gesetzlichen Zusammenhang nicht Verzicht leisten will. Eben dieselbe Welt läßt sich noch anders betrachten und denken, nämlich als System geistiger Vorgänge; auch hier ist die Reihe des Geschehens nirgends durchbrochen, auch hier ist ein durchgängiger, einheit-

licher Zusammenhang zu fordern. Beide Welten sind aber im Grunde eines, es klafft kein Abgrund zwischen ihnen, es bedarf keiner „prästabilierten Harmonie" zu ihrer Verbindung, sondern sie stehen im ganzen wie im einzelnen in Korrelation zueinander, indem die materielle Welt die Außenseite, d. h. der Ausdruck, die objektive Erscheinung der Geisteswelt ist.

Damit kommt das Berechtigte im Dualismus, Spiritualismus und Materialismus zu seinem Rechte, ohne daß wir die Unzulänglichkeiten dieser drei Hypothesen mit in Kauf nehmen müßten.

Die empirische Dualität der Betrachtungsweisen genügt, um die qualitativen Unterschiede des Geistigen und des Körperlichen auseinanderzuhalten. Wir sagen weder, das Geistige sei selbst ein Physisches oder das Physische sei selbst nur Wirkung eines Psychischen, sondern das Erfahrbare legt sich für uns tatsächlich in zwei Daseinsweisen auseinander, deren Grundeigenschaften sich voneinander unterscheiden. Das Psychische ist in der Tat nicht ausgedehnt, nicht bewegt, nicht schwer usw., es ist Erleben, Bewußtseinsvorgang, zu dem als Inhalt Ausdehnung von Objekten gehört, nicht aber ein Befaßtsein des psychischen Erlebens selbst in eine primäre räumliche Ausdehnung. Räumlichkeit ist schon durch die Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins bedingt, setzt eine Synthesis seitens desselben voraus und kann daher wohl eine Eigenschaft von Bewußtseinsobjekten, nicht aber der subjektiven Bewußtseinsakte oder der Seele als deren Einheit sein. Erst durch die Objektivierung des Psychischen wird dieses räumlich, dann aber ist es nicht mehr psychisch, sondern physisch. Dem Dualismus geben wir ferner zu, daß das höhere Geistesleben von dem niederen, sinnlichen, „leiblichen" verschieden und daß es mit ihm in Wechselwirkung steht. Unser Denken ist z. B. durch organische Empfindungen, die vom Magen ausgehen, beeinflußt, und umgekehrt kann unser Vernunftwille unsere sinnlichen Regungen beherrschen. Das Seelenleben weist verschiedene Entwicklungsstufen, aber auch verschiedene Bezirke oder Provinzen auf, und dazu gehört nun auch das „Leibliche". Wohlgemerkt aber: es stehen nicht die Psyche und der Leib als physikalischer Körper miteinander in Wechselwirkung; das heißt schon, die Standpunkte der Betrachtung verrücken und durcheinander mengen. Sondern, was

scheinbar eine wahre psychophysische Wechselwirkung ist, stellt sich, genauer angesehen, einerseits als psycho-psychische, andererseits als physio-physische Wechselwirkung dar. Zwischen „Geistigem" und „Leiblichem" besteht eine Wechselwirkung insofern, als höheres, aktives, selbstbewußtes Seelenleben mit niederem, sinnlichem, minder- und (relativ) unbewußtem, triebhaftem Seelenleben in innigstem Konnex steht. Parallel dazu wirken die verschiedenen Partien und Funktionen des körperlichen Organismus und innerhalb desselben wieder die Teile des Zentralnervensystems aufeinander. Wenn ich meinen Arm aktiv bewege, so geht physiologisch folgendes vor: Nervenimpuls seitens der motorischen Partien meines Gehirns, ausgehend von Spannungen in den sensorischen Teilen, Nervenprozesse, Muskelkontraktionen; der zentrale Vorgang geht zeitlich der Armbewegung voran und ist auch deren Ursache. Psychisch steht die Sache so: ich erlebe (im Anschluß an gefühlsbetonte Vorstellungen) einen Willensimpuls, und darauf einen Komplex von Muskel- oder Bewegungsempfindungen, das psychische Korrelat der Armbewegung. Der Anschein, als ob mein Wille der Bewegung kausal vorangehe, erklärt sich daraus, daß ich meinen Willen unmittelbar (nicht als Gehirnprozeß) erlebe, meine Armbewegung aber objektiviere, weil mir das naheliegt. Gewiß ist der Willensimpuls eine Bedingung dieser Bewegung, aber er bewirkt sie nicht direkt als objektive Bewegung, sondern er ist das Initialmoment einer „inneren" Handlung, deren objektiver Ausdruck die physiologische Handlung ist. Diese geht jener parallel, ist mit ihr gleichzeitig gesetzt, aber erst mit der ganzen inneren Handlung, nicht schon mit dem bloßen Willensimpuls, welcher der Bewegung zeitlich vorangeht. Das Geistige wirkt auf das „Innensein" des Leibes, der Leib auf das „Außensein" des Geistes. Jedes wirkt so, wie es die Natur des anderen erlaubt, die eigene Reihe wird damit nicht überschritten. Nur in laxer Weise oder da, wo wir im einzelnen für das noch unbekannte Glied derselben Reihe ein Glied der anderen als Surrogat einsetzen, kann man vom Wirken des Psychischen auf das Physische und umgekehrt sprechen. Gegen die psychophysische Wechselwirkungstheorie spricht mancherlei. Zunächst die Heterogenität der beiden Daseinsweisen. Wie soll

das Psychische, welches unräumlich und immateriell ist, ein Räumliches, Materielles bewegen, und wie kann durch eine bewegte Masse die Psyche beeinflußt werden? Sobald man sich unter „Wirken“ mehr als Abhängigkeit funktioneller Art denkt, nämlich Übergehen oder Umsetzen des einen in das andere, fehlt es an der Begreifbarkeit solcher Kausalität, weil hier der gemeinschaftliche Nenner, den innerhalb des Physischen die Ausdehnung, Bewegung oder Energie darstellt, fehlt; ein bloßes regelmäßiges Folgen aber ist noch keine Kausalität im strengen Sinne des Wortes. Ferner widersetzen sich das Prinzip der geschlossenen Kausalität und das Prinzip der Erhaltung der Energie, welches eine Anwendung eines Postulates auf die Erfahrung ist, der Annahme der psychophysischen Wechselwirkung. Würde ein psychischer Vorgang einen physischen bewirken, eine Bewegung erzeugen (bzw. auslösen) oder auch nur deren Richtung abändern, so würde ein Energiezuwachs im Organismus erfolgen, der nicht sein Äquivalent in irgendeinem Energieverlust hat; besitzt er aber ein solches, dann bedarf es nicht noch einer zweiten Ursache zu seiner Hervorbringung, von der man überdies nicht einsieht, wie sie hier überhaupt zu wirken vermochte. Wirkt sie aber so, daß kein Energiezuwachs erfolgt, so bleibt die Reihe des Physischen geschlossen, und dann ist jene Ursache ebenfalls überflüssig zur Erklärung des physiologischen Vorganges, der höchstens durch sie mitbedingt ist, was wir ja nicht leugnen. Beim Wirken eines physischen Vorgangs auf einen psychischen geht umgekehrt Energie verloren, ohne daß dafür ein Äquivalent auftritt; ohne einen solchen Verlust aber kann man sich das Wirken eines physiologischen Prozesses nicht denken. Die Ausflucht, die Äquivalenz werde durch die später erfolgende Umsetzung des so bewirkten psychischen Vorgangs in einen physischen wieder hergestellt, verschlägt nicht, denn erstens ist diese Umsetzung unbegreiflich, zweitens bleibt die Äquivalenz, solange die Umsetzung nicht erfolgt, aufgehoben. Wir geben zu, daß dem Physischen ein Psychisches zugrunde liegt, daß in diesem Sinne ein Bedingtsein des Physischen durch Psychisches besteht, daß zum Verständnis der Lebens- und Kulturprozesse das Zurückgehen von der physischen Erscheinung auf die in ihr sich manifestierenden geistigen Aktionen und Reaktionen un-

umgänglich ist, daß ohne dieses „Innensein" das organische wie das kulturelle Leben nicht zustande käme; trotzdem aber müssen wir eine Scheidung der methodischen Standpunkte fordern und etwa den Organismus auch so betrachten und erklären, als ob er ein „Automat" wäre, womit natürlich nicht gesagt ist, daß er eine seelenlose Maschine, die aus abstrakten Gesetzlichkeiten restlos zu begreifen ist, sei. Wir meinen, daß die Identitätstheorie in dem von uns verfochtenen Sinne dem Eigenwerte des Geistigen gerecht zu werden vermag, ohne eines Eingreifens psychischer Kräfte in das Naturgeschehen zu bedürfen, durch welches die ganze Stellung der exakten Naturwissenschaft so sehr in Frage gestellt wird.

Der Spiritualismus ist im Rechte, wenn er diesen Eigenwert des Seelischen betont. Das Geistige ist die unmittelbare Seite der Wirklichkeit, es ist die volle, konkrete, absolute Wirklichkeit selbst. Es ist ebenso ursprünglich und prinzipienhaft wie das Physische, es gehört zum innersten Wesen der Welt. An sich läßt sich die Welt sehr wohl als eine Stufenfolge von Wirklichkeitszentren denken, die in verschiedenem Grade eines psychischen Erlebens fähig sind und sich zur Einheit eines Universalbewußtseins zusammenschließen. Was wir an dem älteren Spiritualismus auszusetzen haben, ist vor allem die Hypostasierung der seelischen Organisationseinheit zur substantiellen Seelenmonade. Die Einheit der Psyche ist nicht Einfachheit, sondern gegliederte Einheit, die eine Mannigfaltigkeit nicht ausschließt. Zur Annahme einer absolut einfachen, substantiellen, unvergänglichen Seelenmonade, die mit den Körpermonaden im Organismus verbunden ist, haben wir keinen zwingenden Grund. Die durchgängige Korrespondenz zwischen psychischen und physiologischen Prozessen weist energisch darauf hin, daß hier nur eine Organisation besteht, deren Entwicklungsmomente zweifach sich darstellen. Leiblose Seelen sind uns nirgends gegeben, ihre Annahme nützt nicht bloß nichts, sondern sie führt zu mancherlei Unzuträglichkeiten bezüglich der Verbindung von Seele und Leib im Organismus. Woher bekommt dieser seine Seele, wo befindet sich diese vor ihrer Existenz im Leibe, wo hat sie hier ihren „Sitz", wieso leidet sie mit ihrem Leibe, wie wirkt sie auf ihn ein, was geschieht

mit ihr nach dem Tode — das sind Fragen, die der monadologische (dualistische) Spiritualismus nur sehr künstlich beantwortet hat.

Daß der Materialismus gegen einen solchen Dualismus und Spiritualismus energisch angekämpft, daß er auf die Zusammengehörigkeit des Psychischen und Physischen hingewiesen und betont hat, es gebe kein Psychisches, kein Bewußtsein, kein Denken ohne ein entsprechendes organisches oder überhaupt physisches Substrat, darin besteht sein Verdienst, wie auch darin, daß er die Geschlossenheit der Naturkausalität, die unverbrüchliche Gesetzlichkeit der physischen Welt allen andersartigen Anschauungen gegenüber verfochten hat und noch verficht. Unglücklich war er aber selbst in der Deutung der Korrespondenz, die unstreitig zwischen den physischen und psychischen Prozessen besteht, ja, er setzte sich dabei teilweise in Widerspruch zu seinen eigenen Voraussetzungen.

Die roheste Art des Materialismus ist die, das Psychische sei gar nichts anderes als etwas Physisches, nämlich ein Gehirnprozeß. Was wirklich vorgeht, wenn wir empfinden, denken, wollen, sei eine Veränderung in unserem Gehirn, eine Summe von Schwingungen u. dgl. Damit kann nun zweierlei gemeint sein. Die eine Meinung geht dahin, als sei das Psychische überhaupt kein eigenes Geschehen, sondern eben nur das „Bild" eines realen Geschehens. Die andere Ansicht, die mit der ersten verwandt, aber etwas kritischer ist, hält das Psychische für die bloße Erscheinung des allein an sich existierenden Physischen. Es liegt nun bei genauer Besinnung auf der Hand, daß ein psychischer Vorgang, ein Schmerz, eine Wollung, ein Urteilen usw., nicht selbst eine Bewegung ist, denn jener läßt sich ja nicht durch Prädikate der Bewegung beschreiben und er gleicht ihr qualitativ nicht. Eine solche Identifikation ist nicht möglich, ist sinnlos, verfälscht den Tatbestand der Erfahrung, wo sie doch streng empirisch sein will. Bleibt also nur die Ansicht, das eigentlich Reale sei der Gehirnprozeß, das Psychische nur ein Bild oder eine Erscheinung desselben. Nun haben wir aber bereits gezeigt, daß Erscheinung nur etwas in Beziehung zu einem schon bestehenden Bewußtsein, also zu einem Geistigen sein kann. Aus rein Physischem kann keine Erscheinung her-

vorgehen, denn dasjenige, was sich anders erscheint, als es in Wahrheit ist, muß schon psychisch sein, muß die Eigenschaft des Bewußtseins schon besitzen. Das zu Erklärende wird hier also schon vorausgesetzt, man täuscht sich nur selbst, indem man unbewußt schon psychische Fähigkeiten (Abbilden, Spiegeln, Vorstellen) in das Physische hineinlegt. Das Richtige im Materialismus ist, daß es nicht hinter den Bewußtseinsvorgängen noch ein unbekanntes Sein und Geschehen, psychisch genannt, gibt, welches die Bewußtseinszustände erzeugt oder hat. Das Psychische ist mit dem Komplex der Bewußtseinsvorgänge identisch, und als solche existiert es absolut gewiß, ist es volle Wirklichkeit, nicht Schein oder Erscheinung. Es ist nur nicht jene Realität, jene greifbare, meßbare Wirklichkeit, mit der es der Physiker zu tun hat, es existiert nicht für den Gesichtspunkt und die Forschungsweise der äußeren Erfahrung und mittelbaren Erkenntnis, und das ist es, was den Materialismus zu seiner irrigen Meinung verleitet und warum er wie ein trotziges Kind immer wieder auf seine Behauptung zurückkommt. Das Psychische ist in der Tat kein Glied in der Kette der Prozesse, mit denen es der Naturforscher als Physiker zu tun hat, sondern es ergibt sich erst dann, wenn man die Erfahrung als Subjekt-Erlebnis betrachtet, wenn man sie so nimmt, wie sie sich unmittelbar als Bewußtseinszusammenhang darstellt. Nur für den abstrakten Standpunkt des Physikers ist das Psychische eine unwesentliche Begleiterscheinung, ein „Epiphänomen" des Physischen; für den Psychologen und Geisteswissenschaftler aber ist es die eigentliche Realität, und die Erkenntnistheorie legitimiert diese vollends als echt und absolut. Als ein in der Luft schwebendes, wirkungsloses Abbild, als ein bloßer „Schatten" des Physischen, von dem unerfindlich ist, woher er kommt, wieso er so genau dem Physischen entspricht und wie er biologisch nützlich sein kann, da er doch „inkausal" ist, ist das Psychische ein Unding. Das Psychische ist also weder die Gehirnbewegung noch eine Erscheinung derselben, sondern richtig ist nur, daß, wenn ein Bewußtseinsvorgang auftritt, wir einen entsprechenden Gehirnprozeß konstatieren oder voraussetzen können.

Vielleicht ist aber das Psychische eine „Eigenschaft" der organischen Substanz, des Gehirns? Nimmt man den Begriff „Eigenschaft" ganz vag, bedient man sich seiner zu Arbeitszwecken, so ist gegen die Bestimmung des Psychischen als Eigenschaft des Organischen wenig zu sagen. Nur muß man sich klar darüber sein, daß das Organische als physisches Objekt durch Prädikate des Physischen genau bestimmt ist, daß zu diesen Prädikaten das Psychische nicht gehört. Gemeint kann also nur die Zugehörigkeit des Psychischen zur organischen Substanz in dem Sinne sein, daß ebendasselbe, was äußerlich, vom Standpunkte der mittelbaren Erkenntnis, die Eigenschaften des Physischen (Ausdehnung, Bewegung usw.) zeigt, innerlich, für die unmittelbare Erkenntnis, die Eigenschaft hat, sich erlebend, psychisch zu verhalten. Das ist aber nicht mehr materialistischer Monismus, für welchen das Seelische eine von den physischen Prädikaten abhängige Eigenschaft ist, sondern eine Identitätstheorie, welche nur noch nichts Genaueres über den Primat der einen Betrachtungsweise sagt. Der „Hylozoismus", welcher der Materie seelische Eigenschaften zuschreibt, ist kein endgültiger philosophischer Standpunkt, sondern kann einerseits in Materialismus umschlagen, andererseits sich zu einer ganz anderen Art des Monismus entwickeln.

Ganz unannehmbar ist aber die Ansicht, das Psychische sei eine „Wirkung" des Physischen. Die Abhängigkeit beider Reihen voneinander ist ja zuzugeben, aber sie ist kritisch zu verstehen. Tatsache ist bloß, wenn bestimmte Gehirnveränderungen auftreten, so zeigen sich damit auch psychische Veränderungen verbunden, mit den einen sind die anderen gesetzt als „Funktion" derselben im logisch-mathematischen Sinne. Das Gehirn als Masse kann nur wieder Massen produzieren, nicht unräumliche, massenlose Bewußtseinsvorgänge, die einem Stoffe gleichzusetzen übrigens kaum jemandem mehr einfällt. Aber auch Gehirnprozesse können nicht psychische Wirkungen haben. Eine solche Annahme führt zu Schwierigkeiten und Widersprüchen, wie wir sie bereits bei der Betrachtung der Wechselwirkungstheorie antrafen. Eine Gehirnbewegung kann nur Wirkung und Ursache einer anderen Bewegung sein, sonst wird die Kausalreihe durchbrochen und das Energieprinzip verletzt, abgesehen

davon, daß ein materieller Vorgang keinen immateriellen zu erzeugen oder hervorzurufen vermag, weil das Sein des Materiellen ein solches Wirken, das Sein des Seelischen ein solches Bewirktwerden nicht zuläßt. Eine Bewegung mag noch so „kompliziert" sein, so bleibt sie doch immer Bewegung und kann nicht zu etwas so Heterogenem, wie das Psychische es ist, werden. Wohl entstehen durch chemische Verbindung aus Elementen neue Stoffe mit neuen Eigenschaften, aber die fundamentale Art des Seins und Geschehens ändert sich hierbei nicht. Das Physische ist als solches nichts als der objektivierte Inhalt der äußeren Erfahrung; wie soll aus dem Objektiven ein Subjektsein, welches ja, differenziert oder nicht, das Korrelat zu jenem bildet, hervorgehen? Alles Gegenständliche der Außenwelt ist durch das Bewußtsein bedingt, nicht unabhängig von ihm da, es kann daher das Bewußtsein, welches unableitbar ist, nicht erzeugen. Das „An sich" der Dinge, die „transzendenten Faktoren" der Wirklichkeit, die wir unserem eigenen Innensein analog denken, kann in uns psychische Vorgänge (Empfindungen) auslösen und durch unseren Willen beeinflußt werden. Aber die physische Erscheinung dieses „An sich" kann psychische Vorgänge nicht bewirken, da es schon an ein erkennendes Bewußtsein gebunden ist. Die äußeren „Reize", welche in uns Empfindungen auslösen, sind als physikalisch-chemische Vorgänge, als Bewegungen oder Energien nicht die realen Ursachen, sondern nur Bedingungen unserer Empfindungen.

Auch die „Energie", welche neuerdings (von Ostwald u. a.) an die Stelle der Materie und der Atombewegungen gesetzt wird, kann nichts Psychisches bewirken, sofern sie nicht eine metaphysische Kraft, sondern eben physische, an Raumdingen erscheinende Arbeitsleistung und Arbeitsfähigkeit ist. Von ihr gilt dasselbe wie von der Bewegung, daß sie infolge ihrer Heterogenität mit dem Psychischen, wegen der Geschlossenheit der Naturkausalität und wegen ihrer erkenntnistheoretischen Bedingtheit durch das Bewußtsein nicht Ursache eines solchen sein kann. Das Psychische selbst ist keine Energie im naturwissenschaftlichen Sinne[1]), es ist nicht räumlich und nicht massig,

[1]) „Der naturwissenschaftliche Begriff der Energie ist stets, wo man ihn auch antrifft, aus Erscheinungen mit geometrischen Eigenschaften



es kann sich nicht in mechanische Arbeit u. dgl. umsetzen, sondern nur geistige Arbeit leisten, die ganz anderer Art ist. Das Psychische ist weder Nervenenergie noch die Wirkung oder Erscheinung einer solchen, sondern man kann vom Standpunkte der Energetik nur sagen: ebendasselbe, was von außen als Energie erscheint, ist von innen gesehen psychisch. Die Energie gehört nicht zur Subjektivität, sondern zum Objektsein der Dinge, deren Relationen sie zum Ausdruck bringt und für deren Wirken sie ein gemeinsamer Maßstab ist; sie gehört zur methodisch erarbeiteten, vom konkreten Erleben abstrahierenden, mathematisierten und logisierten Welt, nicht zur unmittelbaren Wirklichkeit, zum „Selbstsein" der Dinge.

Das Psychische ist also nicht ein Erzeugnis des Physischen, sondern eine primäre Wirklichkeit. Sollen wir nicht annehmen, daß es im Laufe der Zeit sich aus einem Nicht-Psychischen entwickelt hat, dann muß es ebenso ursprünglich sein wie das Physische. Wenn man nun meint, ein Bewußtsein setze ein Nervensystem voraus, so ist dies nur insofern wahr, als ein differenziertes, reicheres Seelenleben nicht ohne ein Zentralnervensystem vorkommt, nur dort besteht, wo auch die objektive Erscheinung „Nervensystem", „Gehirn" zu konstatieren ist. Daß aber ein primitives Seelenleben nicht an ein solches Nerven-

---

abstrahiert. Die Naturwissenschaft kennt Energie nur als Ausdruck des Verhältnisses zwischen räumlichen Erscheinungen. Das Rätsel wäre also erst dann gelöst, wenn wir uns einen Energiebegriff zu bilden vermöchten, aus dem sich der psychologische und der naturwissenschaftliche Energiebegriff als spezielle Formen ableiten ließen; es gebricht uns jedoch an Mitteln, einen derartigen Begriff zu konstruieren. Jedenfalls würde jeder Versuch in dieser Richtung uns über das Bereich des psychologischen Problems hinausführen." (Höffding, Philos. Probl. S. 32 f.) „Energien gehören der Außenwelt an, der Welt der Objekte. Wie soll es also zu verstehen sein, daß irgendeine von ihnen sich selber subjektiv wird? Zwischen und inmitten jener objektiven Größen, die Energien heißen und welche, sofern sie erscheinen, für das Subjekt da sind, kann doch das Subjekt selbst nicht Platz nehmen." „Das Bewußtsein ist tatsächlich keine Energie; denn es gibt kein Äquivalent des Bewußtseins.... Die Energie des chemischen Umsatzes im Gehirn wird nicht vermindert, sie wird, wie Mosso dies sogar experimentell zeigen konnte, gesteigert, wenn wir geistig tätig sind, herabgesetzt, wenn wir geistig ruhen." (Riehl, Zur Einführ. in d. Philos.[2], S. 168 f.)

system gebunden ist, sondern schon da auftritt, wo überhaupt organisierte Substanz besteht, also bei einfachsten Tieren und Pflanzen, ist schon aus empirischen Gründen höchst wahrscheinlich, will man die Reaktionen solcher Organismen sinnvoll deuten, nicht bloß physisch beschreiben. Und da wir am Leitfaden der Evolutionsidee annehmen müssen, daß das Organische auf irgendeine Weise aus einem „protorganischen" Zustande der Materie sich entwickelt hat, so ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß schon die nichtorganische Welt wenigstens die Anlagen und Ansätze zum Psychischen besessen hat und noch besitzt; sonst wäre in der Entwicklungslinie eine unausfüllbare Lücke, will man nicht zu Schöpfungsakten seine Zuflucht ergreifen, die wissenschaftlich keinesfalls in Betracht kommen können. Da das Psychische weder aus dem Nichts, noch aus dem Physischen entstanden sein kann, so muß es in irgendeiner, sei es auch nur „potentieller" Form, als „Bewußtseinsdifferential", im Sein der Dinge angelegt sein und sich allmählich zu immer größerem Umfange und Zusammenhang, zu immer größerer Mannigfaltigkeit und Klarheit entwickelt haben. Was wir so auf Grundlage der Entwicklungstheorie finden, wird durch die Erkenntnistheorie bestätigt. Diese zeigt, daß die primitive Weltanschauung „animistisch" ist, indem sie den Objekten ein dem menschlichen Seelenleben analoges Innensein introjiziert. Die Naturwissenschaft hat gelernt, diese inneren Qualitäten, die für ihre Zwecke nicht brauchbar sind, zu ignorieren und nur die quantitativ bestimmbaren Relationen der Dinge zum Gegenstand ihrer Forschung zu machen. Die Philosophie aber, welche nicht den Reichtum der Erfahrungsobjekte beherrschen, sondern den „Sinn der Welt" ergründen, welche das Geschehen nicht nur „erklären", sondern auch „verstehen" will, setzt das Innensein der Dinge wieder in seine Rechte ein, aber nun in möglichster Befreiung von allem Menschlichen, Allzumenschlichen. Die Objekte der äußeren Erfahrung, zeigt die Erkenntnistheorie, existieren nicht zweimal, sondern nur als immanente Gebilde allgemeingültiger Erkenntnis und nur für ein „Bewußtsein überhaupt". Aber indem wir die Objekte als tätige, wirksame, permanente Dinge auffassen, deuten wir sie nach Analogie unseres eigenen Seins und Wirkens, sehen wir im „Immanenten" einen Ausdruck „trans-

zendenter Faktoren", die ebenso selbständig sind wie unser eigenes Ich, dessen Tätigkeit sie praktisch und theoretisch beschränken. Und die Metaphysik kommt zu dem Ergebnis, daß alles dafür spricht, daß diese Faktoren, welche das „An sich" der Dinge bilden, wirklich „Subjekte", Ausgangspunkte psychischer Vorgänge sind und daß die Wechselwirkung zwischen den physischen Prozessen die Objektivation der inneren Wechselbeziehungen der Dinge ist, die einen geistigen Kosmos herstellen. Die „sachhafte" Naturerklärung der Naturwissenschaft findet so ihre Ergänzung in der „personalen" Weltanschauung der Metaphysik, für welche der Weltmechanismus der Niederschlag und die Objektivation eines teleologischen Kraftsystems ist, dessen Qualität psychisch, dessen Form die Selbstentwicklung ist. Der menschliche Geist, sowohl als „subjektiver" wie als „objektiver" Geist, als Individualbewußtsein wie als Komplex und Zusammenhang intersubjektiver Erzeugnisse ist demnach nicht ein Entwicklungsprodukt der Natur als solcher, sondern des Innenseins der Natur, durch dessen „Selbststeigerung" er geworden ist. In diesem Sinne ist die Natur die „Vorstufe" des Geistes, während sie im übrigen des Geistes Außenseite ist.

III.

Das Bewußtsein. Das Subjekt.

Das Verhältnis des Psychischen zum Physischen, des Geistes zum Körper haben wir wenigstens prinzipiell festgelegt. Nun müssen wir genauer darlegen, in welcher Beziehung das Psychische zum Bewußtsein steht und weiter, worin die Einheit des Bewußtseins besteht, wie sie sich zur Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsinhalte verhält.

Wir haben bereits die Annahme eines seelischen Seins und Geschehens hinter dem Bewußtsein abgelehnt. Daß ein solches Sein kein Gegenstand der Erfahrung ist, steht ja fest, denn das Bewußtsein kann etwas absolut Unbewußtes nicht erfassen, ohne es damit zum Bewußtseinsinhalt zu machen, von dem man nicht unmittelbar wissen kann, ob er auch außerhalb des Bewußtseins existiert. Wir haben den Begriff des Psychischen aus eben den Erlebnissen abstrahiert, die wir in ihrem Zusammenhange das Bewußtsein nennen, keineswegs aber haben wir es auf Grund dieser Erlebnisse erst erschlossen. Ein unbewußt Psychisches im absoluten Sinne könnte aber nur begrifflich erschlossen, nicht erlebt werden. Sobald wir nun von diesem Psychischen mehr aussagen, als daß es existiert, sobald es für uns mehr ist als ein unbekanntes und unerkennbares „Ding an sich", müssen wir es mit Prädikaten ausstatten, die dem Bewußtsein entlehnt sind. Es zeigt sich dann, daß die unbewußten Vorstellungen und Willensakte, von welchen die „Philosophie des Unbewußten" spricht, nur Kopien, Verdoppelungen bewußter Vorgänge sind, nur mit dem Zusatz, daß sie jenseits alles Bewußtseins existieren. Ist nun „Bewußtsein" empirisch nur ein Name für das Vorkommen von Erlebnissen und Vorstellungen, Wollungen usw.,

dann stellt es sich heraus, daß ein unbewußtes Psychisches eine contradictio in adiecto, nämlich ein unbewußtes Bewußtsein ist. Es ist in der Tat ganz unerfindlich, was Vorstellen, Wollen, Fühlen, Denken noch bedeuten soll, wenn nicht das Auftreten und den Ablauf qualitativ bestimmter Erlebnisse, bestimmter, einem Subjekt gegenwärtiger Inhalte in einem bestimmten Zusammenhang. Ziehen wir von den psychischen Vorgängen die Bewußtheit ab, dann bleibt von ihnen nichts übrig, was sie noch als psychische Vorgänge konstituieren könnte[1]. Es kann dann allenfalls noch ein ihnen zugrunde liegendes, weder psychisches noch physisches „Ding an sich" geben oder es können, materialistisch gedacht, physische Prozesse zurückbleiben, deren Wirkung oder Erscheinung die psychischen Vorgänge sind, diese selbst aber, die unmittelbaren Erlebnisse, sind dann vollkommen aufgehoben.

Das Bewußtsein ist also keine akzidentielle Eigenschaft, die zu den übrigen Eigenschaften des Seelischen hinzukommt, ihnen einen besonderen Charakter verleiht und von ihnen wieder abtrennbar ist. Es ist auch keine Art Raum, welcher die Erlebnisse umfaßt, kein Gefäß, in dem sie enthalten sind, keine Schaubühne, auf welcher sie auftreten und von welcher sie wieder abtreten. Das Kommen und Gehen der Vorstellungen im Bewußtsein ist rein metaphorisch zu nehmen, ebenso der Ausdruck „Schwelle" des Bewußtseins. Das Bewußtsein ist auch keine Tätigkeit, durch die in geheimnisvoller Weise das Dunkel psychischer Erlebnisse erhellt wird, kein einfacher Zustand, der neben den psychischen Prozessen besteht und sie irgendwie durchdringt und modifiziert. Das Bewußtsein ist vielmehr nur in und mit dem Psychischen gegeben, es konstituiert dieses selbst und ist ihm zugleich immanent.

Als das Haltbare in den von dieser Auffassung abweichenden Theorien des Bewußtseins und des Unbewußten, als das in diesen getrübte, irrig gedeutete Tatsächliche ergibt sich folgendes.

---

[1]) v. Hartmann meint denn auch, absolut unbewußt seien nur die psychischen Tätigkeiten. Psychische Phänomene hingegen sind „immer bewußt, eben weil sie psychische Phänomene oder Erscheinungen sind; darin, daß sie einer Psyche erscheinen, darin besteht eben ihr Bewußtwerden!"

Das Bewußtsein ist als solches unbeschreibbar und undefinierbar. Es kann höchstens umschrieben werden, als Erleben, Fürsich-Sein, Präsent-sein, Vorfinden u. dgl. Wer nicht Erlebnisse, wie Vorstellen, Fühlen usw. hat, nicht an das denkt, was in ihm vorgeht, wenn er sieht, hört, denkt usw., weiß nicht, was Bewußtsein ist. Im weitesten Sinne ist also Bewußtsein der Inbegriff aller möglichen Erlebnisse, die wir als Subjekte haben können. Ein Inhalt ist uns bewußt, bedeutet: er ist für uns da, die Vorstellung, die Lust, die Wollung tritt auf, sie ist ein Glied unseres Erlebniszusammenhanges. Etwas tritt ins Bewußtsein, heißt: das Erlebnis war vorher nicht für uns da, nun ist es aufgetreten; etwas schwindet aus dem Bewußtsein: es ist nicht mehr ein Glied meines Erlebnis-Zusammenhanges. Ein Individualbewußtsein ist also nicht bloß eine Summe, sondern ein bestimmter, von anderen unterschiedener und geschiedener Zusammenhang von Erlebnissen. Es kann also etwas, was mir nicht bewußt ist, für einen andern bewußt sein, d. h. nicht in meinem, wohl aber in dem anderen Erlebniszusammenhang (Ich) vorkommen. Was mir nicht aktuell bewußt ist, kann mir doch wenigstens potentiell bewußt sein, d. h. es besteht die Möglichkeit, daß unter gewissen Bedingungen ein Inhalt, der jetzt nicht für mich da ist, in Zukunft sich einstellen wird. Solange das nicht der Fall ist, existiert dieser Inhalt überhaupt nicht für mich, weder bewußt noch unbewußt, sondern höchstens die „Disposition“ dazu, d. h. es besteht in meiner psychischen Organisation die „Anlage“ zu dessen eventuellen Erzeugung. Es gibt daher auch keine „Reproduktion“ im Sinne des einfachen Wiederauftretens früherer psychischer Vorgänge oder Gebilde; jede Reproduktion ist ein Neuauftreten psychischer Vorgänge, eine Neugestaltung psychischer Gebilde auf Grund früherer Erlebnisse und in bestimmter Beziehung zu ihnen. Es gibt eben keinen seelischen Raum, in welchem die Vorstellungen usw. während der Zeit, wo sie nicht bewußt, nicht für uns da sind, lagern und auf die Gelegenheit, bewußt zu werden, lauern könnten.

Es gibt mannigfache Grade des Bewußtseins. Wir konstatieren sie durch Vergleichung von Erlebnissen untereinander, wobei wir von allem absehen, nur nicht von dem Maße ihrer „Abhebung“ voneinander. Je schärfer, reiner sich ein Inhalt

von anderen abhebt, je mehr und in je mehr Einzelheiten er hervortritt, desto klarer und deutlicher ist er, desto höher ist sein Bewußtseinsgrad. Dieser ist in der Regel von der Intensität der Empfindungen und Vorstellungen abhängig, kann aber auch durch den Gefühlston und durch das Interesse bestimmt sein, so daß z. B. schwächere Empfindungen klarer bewußt sein können als intensivere. Was jeweilig den höchsten Bewußtseinsgrad im Erleben hat, das ist das, was triebhaft oder willkürlich „aufmerksam" erlebt, was nicht bloß „perzipiert", sondern „apperzipiert" wird. Es ist Tatsache, daß Inhalte anderen gegenüber vom Subjekt bevorzugt werden, daß sie in günstigerer Weise erlebt werden, indem zugleich andere Inhalte zurückgedrängt werden. In jenen konzentriert sich gleichsam die ganze zurzeit verfügbare psychische Energie. Außer der Klarheit und Deutlichkeit ist auch die Innigkeit und Ausdehnung des Zusammenhanges der Erlebnisse ein Maß für die Bewußtseinshöhe. Das primitivste Bewußtsein ist jenes, in welchem ein solcher Zusammenhang kaum mehr besteht, wo also das Seelenleben eine bloße Abfolge einzelner Reaktionen ist, deren Verbindung nicht selbst ins Bewußtsein fällt, so daß man hier mit Recht von einem „Momentanbewußtsein" spricht.

Wichtig ist nun der Unterschied zwischen primärem oder direktem und reflexivem Bewußtsein oder Wissen im engeren Sinne.

Unter dem primären oder direkten Bewußtsein verstehen wir das Bewußtsein, sofern es als schlechthinniges Erleben, als psychische Funktion des Empfindens, Vorstellens, Fühlens usw. auftritt. Diesen Funktionen ist ein „Wissen" im allgemeinsten Sinne immanent, sie sind Modi eines solchen Wissen um etwas, eines Erfassens, Erlebens. Aber dieses „Wissen" ist nicht ein erkennendes, urteilendes, begriffliches Wissen, sondern ist völlig unreflektiert und undifferenziert. Es gibt aber auch ein eigentliches Wissen, ein Erkennen, welches etwas zum Gegenstande hat und es beurteilt. Es gibt ein Wissen von Physischem, aber auch ein Wissen, dessen Gegenstand psychisch ist, nicht bloß die Funktion des Wissens. Ich kann z. B. ein Ding sehen, wahrnehmen und ganz in dieser Wahrnehmung aufgehen, mich ihr völlig hingeben. Die Funktion des Wahrnehmens hebt sich

nicht für sich ab, wird nicht bemerkt, beachtet, apperzipiert. Ich kann aber auch ein Bewußtsein meines Wahrnehmens haben, indem die einzelnen Momente desselben und die ganze Funktion klar hervortritt. Das Wahrnehmen ist nun nicht mehr bloße Funktion, sondern Inhalt des Bewußtseins, und dessen Merkmale bringe ich in einem Urteile über die Existenz und die Eigenschaften dieses Gegenstandes zum Ausdruck. Es ergibt sich damit ein Bewußtsein zweiter Stufe, höherer Potenz, welches im Anschluß an das primäre Bewußtsein funktioniert und nichts anderes als die Tatsache ist, daß ein entwickeltes Bewußtsein fähig ist, sich gleichsam auf sich „zurückzubiegen", Momente seiner selbst zu fixieren, sie aus dem Gesamtverlauf herauszuheben und sie zugleich auf die eigene Einheit, als Glieder des Ich-Zusammenhanges, zu beziehen. Ein Bewußtseinsvorgang, der zugleich als solcher gewußt, also Bewußtseinsinhalt ist, unterscheidet sich von einer primären, direkten, schlechthinnigen Bewußtseinsfunktion dadurch, daß er Erkenntnisakte auslöst, die sich auf ihn selbst rückbeziehen und nicht auf äußere Objekte gehen.

Nun wissen wir, in welchem Sinne wir ein relativ Unbewußtes anzuerkennen haben. Erstens ist darunter alles Minderbewußte, Unbewußte zu verstehen, alle psychischen Erlebnisbestandteile, die gleichsam nur schattenhaft bewußt sind, nicht gesondert hervortreten, nur durch schwache Gefühlsnüancen sich ankündigen, teilweise aber durch die Lenkung der Aufmerksamkeit auf sie einen höheren Bewußtseinsgrad erhalten können. Diese unterbewußten, kaum bewußten Vorgänge bilden den Gegensatz zu den im „Blickpunkt" des Erlebens befindlichen, also zu allem, was mit intensiver Aufmerksamkeit erlebt, apperzipiert wird. Zweitens gibt es ein relatives Unbewußtes insofern, als damit das ungewußte, unreflektierte Verlaufen psychischer Prozesse gemeint ist. Absolut unbewußte Urteile oder Schlüsse sind ein Unding, denn Urteilen und Schließen bestehen ja in Zusammenhängen und Verbindungen von Bewußtseinsinhalten; wohl aber kann man urteilen oder schließen, ohne zu wissen, daß man es tut, d. h. ohne daß die Momente des Denkprozesses sich zu einem mehr oder weniger klaren Zusammenhangsbewußtsein verdichten, welches aus dem Gesamtverlauf des Bewußtseins

gesondert hervortritt. Ein Mangel an solchem Wissen liegt auch vor, wenn uns die Folgen unseres Verhaltens nicht oder nicht im Zusammenhange mit dem sich in uns Abspielenden gegenwärtig sind oder wenn uns die Motive unseres Handelns nicht klar vor Augen treten, kurz, wenn unsere Willenshandlung nicht ihrem ganzen Ablaufe nach sich klar und deutlich abhebt.

Wir sehen, dieses relativ Unbewußte ist nur ein vermindertes, unreflektiertes, lückenhaftes, verwirrtes Bewußtsein, aber nicht absolute Bewußtlosigkeit, die nirgends, auch nicht im Schlaf und in der Ohnmacht, wo wenigstens Organempfindungen oder ein dumpfes Gemeingefühl bestehen können, zu konstatieren ist; bestände sie gleichwohl, so wären dann eben zurzeit überhaupt alle psychischen Vorgänge oder Zustände sistiert und es könnte höchstens nur noch von psychischen „Dispositionen" die Rede sein[1]). Sobald auch nur der schwächste und primitivste aktuelle Seelenzustand vorhanden ist, ist wenigstens ein elementares, dumpfes Bewußtsein da; unbewußte Empfindungen, Vorstellungen oder Triebe kann es nicht geben. Das Seelenleben niederer Organismen ist also nicht dadurch von dem unsrigen unterschieden, daß es absolut unbewußt ist, sondern es ist nur, abgesehen von seiner größeren Armut und geringeren Differenziertheit, ohne Reflexionsbewußtsein und weniger oder gar nicht zentralisiert.

Die Erfahrung lehrt uns, daß die Bewußtheit durch Übung gesteigert, aber auch herabgesetzt werden kann. Ersteres hat statt, wenn wir durch wiederholte Beobachtung und Analyse

---

[1]) Versteht man unter Bewußtsein den höheren Grad des seelischen Lebens, die für das Ich hervortretende zentrale Bewußtheit, so hat Palágyi mit folgendem Recht: „Der Lebensprozeß ist, so lange er eben dauert, ein ununterbrochen fließender; die Bewußtseinstätigkeit fließt aber nicht mit, sondern pulsiert bloß mit, und solche Zustände, wie z. B. die Ohnmacht, haben bloß die Bedeutung, daß während der Dauer derselben der Bewußtseinspuls aussetzt" (Naturphilos. Vorles. üb. d. Grundprobl. d. Bewußtseins u. des Lebens, S. 41). Empfindungen sind zwar nicht, wie Palágyi meint, bloß etwas „Vitales", sondern, als Momente des subjektiven Erlebniszusammenhanges, psychisch, primäre Bewußtseinselemente, aber jedenfalls sind, wie Palágyi betont, die Bewußtseinsakte von den passiv-reaktiven Erlebnissen zu unterscheiden, auf welchen sie sich aufbauen.

Teilinhalte unseres Seelenlebens zu stärkerem und klarerem Bewußtsein bringen (z. B. bei der Klanganalyse). Eine Steigerung der Bewußtheit durch Übung ist nicht nur ontogenetisch, sondern auch phylogenetisch zu konstatieren. Von außerordentlicher Wichtigkeit ist nun die „Mechanisierung" des Bewußtseins durch Übung. Handlungen, innere und äußere, die anfangs klar bewußt vollbracht wurden, werden, je öfter sie stattfinden, desto bewußtseinsschwächer, bis sie schließlich oft relativ unbewußt, automatisch verlaufen. Zugleich gehen sie immer leichter, schneller und sicherer vor sich, der geringste Impuls löst sie aus und setzt den ganzen Handlungsmechanismus in Bewegung. Durch diese Mechanisierung wird psychophysische Energie erspart und außerdem die Zweckmäßigkeit des Handelns erhöht. Es entstehen so allerhand Fertigkeiten und Geschicklichkeiten im Koordinieren von Vorstellungen und Bewegungen, es ergibt sich eine instinktmäßige Treffsicherheit der Reaktion und Aktion, eine außerordentliche Anpassung des Organs oder der Organe an bestimmte Funktionen. Bei der Betrachtung der Willenshandlungen werden wir auf diese Mechanisierung zurückkommen müssen und finden, daß sich durch sie u. a. die Reflexbewegungen erklären lassen, soweit sie nicht schon ursprünglich relativ unbewußte Triebvorgänge sind. Diese Herabsetzung des Bewußtseins ist dadurch, daß sie die seelische Arbeit entlastet, ein Mittel zur Höherentwicklung des Bewußtseins, indem auf Grund des automatisch Gewordenen neue, reichere, umfassendere Geistestätigkeit möglich ist. Als Wirkungen der psychischen Übung entstehen Dispositionen, welche sich physiologisch als Veränderungen in der Struktur der Nervenzellen und als bestimmte „Bahnungen" denken lassen. Es sind psychisch keine Bewußtseinsinhalte, sondern Nachwirkungen psychischer Aktionen und Reaktionen in der seelischen Organisation, Tendenzen zur Erneuerung analoger Vorgänge, die in dem durch die Übung modifizierten Seelensein liegen. Solcher Dispositionen gibt es zweierlei: individuell erworbene (durch Lernen usw.) und „angeborene", ursprüngliche, Dispositionen („Anlagen"), d. h. solche, die durch Übung der Vorfahren entstanden und ererbt worden sind. Solche Dispositionen bestehen darin, daß bestimmte Individuen oder Gruppen von solchen auf bestimmte Reize besonders leicht

reagieren und daß sie bestimmte Koordinationen besonders sicher und geschickt vollziehen, wobei natürlich die individuelle Übung zur vollen Entfaltung und Höchststeigerung der Anlagen („Talente") nötig ist. Vererbt können nur solche Dispositionen werden, gleichsam als psychische Spannkräfte, die mehr oder weniger bestimmt gerichtet sind und nach Betätigung streben; nicht vererbbar hingegen sind fertige Bewußtseinsgebilde, Vorstellungen u. dgl. Der angeborene „psychische Habitus" ist nicht eine Summe von Bewußtseinsinhalten, sondern ein eigenartiger Modus des psychischen Reagierens und Funktionierens, der ohne äußere und innere Reize nicht aktuell werden kann.

Alles Psychische ist also in irgendeiner Weise und in irgendeinem Grade Bewußtsein, sei es als primäre Bewußtseinsfunktion oder als Bewußtseinsakt oder als Inhalt eines höheren, reflektierten Bewußtseins. Alle Psychologie muß in diesem Sinne „Bewußtseinspsychologie" sein; mit absolut unbewußten Prozessen vermag sie nichts anzufangen. Freilich spielt das relativ Unbewußte eine große Rolle im Seelenleben, es lassen sich gleichsam verschiedene „Schichten" desselben unterscheiden, und es ist richtig, daß sich wichtige Prozesse in der „Tiefe" der Seele abspielen, die nur in ihren Wirkungen, nicht für sich selbst klar bewußt werden. Nicht nur, daß der seelische Zusammenhang neben klar bewußten eine Menge unterbewußter Glieder enthält, auch das Triebwerk der Seele liegt großenteils im Dunkel, nicht auf der Bewußtseinsoberfläche, nicht im Lichte des Wissens und der Reflexion. Mannigfaltige Impulse gehen von dieser Seelentiefe aus, geben dem Psychischen eigenartige Richtungen und Stimmungen, die uns zuweilen geradezu geheimnisvoll, mytisch vorkommen, deren gewaltsame Erhellung aber oft das frisch und kräftig pulsierende Leben der Seele ertötet. Zahllose Einflüsse der Umwelt, die wir oft nicht bemerken, lösen in uns dunkle Empfindungen, Gefühle und Strebungen aus, die sich zu einem Unterbewußtsein zusammenschließen, durch das unser „Oberbewußtsein" seine Stimmung erhält und von dem es getragen und durchsetzt ist. Dieses Unterbewußtsein ist das Naturhafte im Seelenleben, der sinnliche Unter- und Hintergrund desselben im Unterschiede vom Geistigen im engeren Sinne, d. h. vom aktiven und selbstbewußten Denken und Wollen und

dessen Erzeugnissen. Ein rein „naturhaftes" Seelenleben ist in der außermenschlichen Welt wirksam, in den Tieren und Pflanzen und in den Dingen überhaupt. Nur deshalb hat sich der Geist aus der Natur entwickeln können, und nur insofern ist er jetzt noch von ihr direkt abhängig, als die Natur selbst ein Innensein besitzt, ein naturhaftes, ganz elementares Bewußtsein, das sich nach der einen Seite, im Menschen, zu hoher Bewußtheit gesteigert, auf der anderen, im jetzigen Anorganischen, mechanisiert hat, so daß hier der Schein des absolut Apsychischen hervorgerufen wird. Ein Wechselspiel besteht zwischen „Unter"- und „Oberbewußtsein". Teils dringen Bestandteile des ersteren ans Licht des letzteren und steigern sich selbst zu klarerem Bewußtsein; teils dringen die Produkte höheren Geisteslebens in die Tiefe, lagern sich dort als Dispositionen und bilden mit den ursprünglichen Anlagen einen stetig zunehmenden Grundstock von „Bereitschaften" und Tendenzen, die auf das höhere Geistige einwirken und von ihm zweckvoll verwertet werden.

Das Bewußtsein als individueller Zusammenhang von Erlebnissen weist eine mehr oder weniger große Mannigfaltigkeit von Momenten, Elementen, Richtungen auf. Es ist nichts Homogenes, nichts Einfaches, sondern zusammengesetzter Natur, d. h. es legt sich in eine Mannigfaltigkeit auseinander. Zugleich aber bildet es eine Einheit, freilich eine solche, die die Mannigfaltigkeit nicht aus-, sondern einschließt. Was man gegen den Bestand einer echten, realen Bewußtseinseinheit eingewandt hat, trifft nur jene Anschauungen, nach welchen diese Einheit neben und gesondert von den Einzelerlebnissen besteht. Die „Aktualitätstheorie", welche in der Seele und im Ich nicht eine Substanz hinter dem Bewußtsein sieht, sondern unter Seele oder Ich den stetigen Zusammenhang eines unaufhörlich wechselnden, nie absolut beharrenden Prozesses versteht, alles Dingliche, Starre aus dem Bewußtsein ausschließt, ist gewiß im Rechte. Aber sie darf nicht dahin überspannt werden, daß die dem Bewußtsein immanente Einheit negiert, daß das Ich oder Subjekt als ein bloßes „Bündel", als eine Summe, ein Aggregat, eine äußerliche Zusammensetzung selbständig gedachter Elemente bestimmt wird. Aus einer solchen Summation ist die im Erleben unstreitbar zu findende Einheit des Bewußtseins nicht zu er-

klären, und sie ist auch mehr als ein solches Summationsphänomen. Diese Einheit sieht nur der nicht, der seine Aufmerksamkeit einseitig auf die Teilinhalte des Erlebens richtet; er sieht in der Tat den Wald vor lauter Bäumen nicht. Diese Einheit ist um nichts weniger real, weil sie stets an und in der Mannigfaltigkeit von Erlebnissen, nur mit ihnen zur Abhebung gelangt. Sie ist zwar kein besonderer, einzelner Inhalt des Bewußtseins, aber auch kein absolut Unbewußtes oder Vorbewußtes, sondern sie ist die Form des Bewußtseins selbst, die an dessen Inhalt ebenso gebunden ist, wie dieser an sie selbst. Mannigfaltigkeit und Einheit sind für das Bewußtsein Korrelate, die einander wechselseitig fordern. Diese Einheit ist die unbestreitbare, nur subjektiv zu erlebende Art und Weise, wie das Bewußtsein in uns mit sich selbst zu stetigem Zusammenhange sich zusammenschließt, sich in der Vielheit seiner Modifikationen immer wieder als eines und dasselbe, als identisch setzt und behauptet. Von einem bloßen Scheine kann hier, wo das Einheitliche nicht ein extramentales Objekt, sondern das Bewußtsein selbst ist, keine Rede sein. Einheit und Vielheit (Mannigfaltigkeit) sind im Bewußtsein beide gleich wirklich. Je nachdem das Bewußtsein sich selbst apperzipiert, findet es sich einmal als Einheit, das anderemal als Mannigfaltigkeit; es kann beide Momente voneinander unterscheiden, nie aber völlig voneinander abtrennen. Ohne die einzelnen Erlebnisse und deren inneren Zusammenschluß gibt es keine Bewußtseinseinheit und kein Ich, kein Subjekt; ohne eine primäre Einheit, Ichheit, Subjektivität, auf die sich schon jedes psychische Geschehen als Abhängige, als Modifikation, als Reaktion oder Aktion bezieht, gibt es keine Einzelerlebnisse. Diese lassen sich nur in der Abstraktion von der seelischen Einheit trennen, keineswegs sind sie irgendwann selbständig gegeben, und nie sehen wir sie isoliert wirken. Alles Psychische tritt uns von Anfang an als Komponente eines Erlebniszusammenhanges, als Funktion eines in ihm sich manifestierenden, entfaltenden, auswirkenden Subjekts, einer sich erhaltenden und nach Erhaltung strebenden Einheit entgegen, einer Einheit, die in jeden Einzelzustand eingeht und gleichsam die ganze Bewußtseinsentwicklung als roter Faden durchzieht. Das Subjekt-

moment klebt gleichsam allem psychischen Erleben an, wenn es sich auch in der Gefühls- und Willensseite desselben besonders ankündigt.

In irgendeinem Grade besteht eine Bewußtseinseinheit überall, wo nur überhaupt ein Erlebnisablauf mit innerem Zusammenhange zu konstatieren ist. Als Grenze nach unten ist ein „Momentan-Ich“ anzunehmen, das sich in jedem Einzelzustande, freilich ohne rechte Unterscheidung von einem Nicht-Ich, setzt und findet, als ein dumpfes „Subjektgefühl“. Von diesem bis zum Auftreten eines eigentlichen Selbstbewußtseins, eines Wissens um das eigene Ich als ein nicht bloß von der Umwelt, sondern auch von seinem Leibe, von seinen Erlebnisinhalten, von seiner Erlebnismannigfaltigkeit zu unterscheidendes und für sich apperzipierbares Subjekt ist ein weiter Weg. Ein solches Selbstbewußtsein ist das Produkt einer Entwicklung, sowohl bei der Gattung, als bei den Individuen, die keineswegs mit ihm zur Welt kommen, sondern es allmählig erwerben. Aber wohlgemerkt, das Selbstbewußtsein entwickelt sich nicht aus einem Fremdbewußtsein, sondern aus einem relativ neutralen Zustande, in dem schon der Keim des Selbstbewußtseins, das Subjektgefühl, als eine Seite und Form des Erlebens enthalten sein muß; das Subjektmoment selbst ist unableitbar, ist mit dem Bewußtsein gesetzt. Das entwickelte Selbstbewußtsein freilich setzt schon die Fähigkeit des Unterscheidens, der Synthese, der Beziehung, der Reflexion voraus. Ich bin mir meines Ichs primär bewußt, indem ich fühle, will, denke; ich kann nun dem Inhalt und Gegenstande meines Erlebens so mich hingeben, daß mein Selbstbewußtsein nicht zur Entfaltung, zur Abhebung gelangt, daß ich mein Ich vergesse. Aber ich kann auch mein Ich zum Gegenstande meiner Aufmerksamkeit machen, es beobachten, beurteilen, und dieses reflektierte Selbstbewußtsein, welches, so lückenhaft und ungenau es sein mag, doch mehr als ein bloßes Subjektsein, nämlich ein Wissen um die Art dieser Subjektivität, ein Erkennen derselben ist, bildet den Gegenpol zu jenem primitiven Subjektgefühl, welches den Ausgangspunkt der Bewußtseinsentwicklung darstellt. Das eigentümliche in der Entwicklung des Selbstbewußtseins ist, daß es zuerst an sinnliche Empfindungen, Gefühle, Triebe gebunden ist, dann einen ganzen

Vorstellungskomplex umfaßt und sich schließlich in dem, Gefühlsmomente einschließenden, Willen konzentriert, in dem denkenden wie dem praktisch wirksamen Willen als dem permanentesten Faktor des Bewußtseins, der freilich nicht isoliert existiert, sondern an den sinnlichen Komplex des Leibes gebunden ist. Ein „reines" Ich besteht nur in der Abstraktion, nicht als selbständiges Agens. Es ist nur ein Name für die „Ichheit", das Subjektmoment, welches für alles Bewußtsein formal identisch ist. Dies reine Ich ist als solches kein Erlebnisinhalt, kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern rein gedanklicher Art, es ist eine Bedingung und Voraussetzung des Erkennens. Es ist die Form des „Bewußtseins überhaupt", die subjektive Grundlage der „transzendentalen Apperzeption", welche als objektive Einheit des Erfahrungszusammenhanges überindividuell ist.

Auf die Frage: was entspricht der Einheit des Ichs physiologisch, was geht ihr „parallel", lautet die Antwort: gewiß kein einzelner, elementarer Gehirnvorgang. Aber es ist nicht wahr, daß dazu jegliches Korrelat im Physiologischen fehlt. Als solches müssen wir vielmehr die Organisation des Zentralnervensystems, welche eine Mannigfaltigkeit von physiologischen Vorgängen anatomisch und funktionell zusammenfaßt und zu der eine gewisse Koordination von Gehirnprozessen gehört, ansehen. Diese Organisation ist die Objektivation des Ichs, das objektivierte Ich, ist ebenso eine gegliederte Einheit, eine Einheit in der Mannigfaltigkeit wie das psychische Ich selbst, das in ihr erscheint, zum Ausdruck gelangt. Ebenso wenig wie die einzelnen Qualitäten des Psychischen, die psychischen Werte durch äußere Erfahrung zu ersehen sind, ist auch die psychische Einheit, das Vorbild aller Einheit, im Physiologischen direkt zu finden, insofern hat sie freilich kein physisches Gegenglied. Aber so, wie allen psychischen Vorgängen und Zusammenhängen bestimmte physiologische Prozesse und deren Verbindungen zugeordnet sind, so ist auch die Einheit des Bewußtseins physisch vertreten. Eine Durchbrechung des Parallelismus, ein „Plus auf der psychischen Seite" besteht also, wenn man die Sache recht erwägt, nicht. Man muß nur nicht denken, daß die physischen Parallelvorgänge des Psychischen Abbilder desselben seien oder sein sollen; das widerspricht durchaus der von der Iden-

titätstheorie anerkannten „empirischen Dualität“ des Erkennbaren.

Die Seele ist, nach allem, was wir bisher vom Bewußtsein wissen, nicht eine Substanz hinter dem Bewußtsein, nichts vom Bewußtseinszusammenhange Abtrennbares. Als solche Substanz wird sie nur gedacht, wenn man sie hypostasiert und als ein Ding auffaßt, das im Leibe irgendwo seinen Sitz hat und mit diesem in unbegreiflicher Weise in Wechselwirkung steht. Eine solche Hypostasierung nimmt schon der primitive Mensch vor, indem er, veranlaßt durch Traumbilder u. dgl., die Seele als eine Art Schatten des Organismus wahrzunehmen glaubt, welcher den Leib im Schlafe, im Fieber usw. verlassen kann und nach dem Tode körperlos weiterlebt. Und auch die immaterielle Seelensubstanz der Metaphysik verrät noch die Analogisierung zur materiellen Substanz, ist nur die feinste Sublimation einer solchen. In Wahrheit ist das einfache Seelenatom, von dem gesprochen wird, ein für die Begreiflichkeit der Bewußtseinsvorgänge ganz unbrauchbarer und unnötiger Begriff. Mit der Einfachheit, Unteilbarkeit, Beharrlichkeit, Unzerstörbarkeit dieser Seelensubstanz sind die Merkmale des empirischen Seelenlebens, die Mannigfaltigkeit, Veränderlichkeit, das Wachsen, Erkranken, Altern, Ersterben desselben nicht vereinbar. Ist aber die Seele auch nicht eine Substanz im vollen Sinne des Wortes, so hat sie doch Merkmale, welche auch einer Substanz anhaften, nämlich Einheit, relative Permanenz und Selbständigkeit. Insofern das Bewußtsein solche Merkmale aufweist, erscheint es als Entfaltung und Betätigung des Subjekts. Die Seele (im engeren Sinne) ist also nicht Substanz, aber sie ist Subjekt von Erlebnissen, nicht neben, sondern in ihnen existierend und wirksam. Es gibt nicht eine Seele und einen mit ihr verbundenen Leib, sondern der Organismus selbst ist „für sich“ Seele, objektiv Körper; Seele ist er, sofern er ein einheitlicher Erlebniszusammenhang, ein psychisches Aktionszentrum ist, Körper, sofern er räumlich ausgedehnt und ein Zusammenhang von Bewegungen oder Energien ist. Der physischen entspricht die psychische Organisation, die Seele ist insofern eine organisierte Einheit und hat die Eigenschaften einer solchen. Wir finden in ihr Wachstum, Entwicklung, Differenzierung,

Anpassung, Selbstregulierung u. dgl. Sie ist kein Organismus neben dem physischen Organismus, sondern das Innensein, die unmittelbare Erfassung derselben Organisation, deren Sein und Wirken im Leibe zu objektivem Ausdruck gelangt. Indem sie sich entwickelt und durch ihre Funktionen vervollkommnet, entwickelt sich auch ihre objektive Erscheinung, der Leib bzw. das Gehirn; sie schafft sich so eine immer bessere Organisation, die nun wieder höhere Funktionen ermöglicht, so daß eine fortschreitende Selbststeigerung der Seele erfolgt, die ihr physiologisches Korrelat hat. Ein Produkt dieser Selbstentwicklung ist das Selbstbewußtsein, welches die Vergangenheit des seelischen Lebens mit der Gegenwart und diese mit der Zukunft verbindet, das auf sich selbst sich besinnende Bewußtsein. Einmal entstanden, wird es zum Aktivitätszentrum, zum Subjekt des Denkens, Wollens und Handelns, welches nicht bloß passiv auf Reize reagiert, sondern selbsttätig in den Lauf seiner Erlebnisse eingreift und sie seinen Zwecken gemäß formt und lenkt.

IV.

Die psychische Kausalität.

Es gibt eine Auffassung, der zufolge von einer wahren psychischen Kausalität keine Rede sein kann. Daß dies die Ansicht entschiedener Materialisten ist, liegt auf der Hand; denn, wenn die psychischen Vorgänge eigentlich nichts sind als Gehirnprozesse oder deren Funktionen, dann sind auch alle psychischen Zusammenhänge, Verbindungen und Gebilde rein physiologisch bedingt und erklärbar. Aber auch Vertreter des psychophysischen Parallelismus gehören zu den Leugnern psychischer Kausalität. Die Bewußtseinsvorgänge, sagen sie, sind nur Begleiterscheinungen der allein selbständigen, realen, wirksamen physiologischen Nervenprozesse, sie selbst sind inkausal, bewirken und erzeugen nichts, stehen in keinem inneren, ureigenen Zusammenhang miteinander, sondern ihre Verbindungen sind nur insofern zweckmäßig, als es die Kausalität der Sukzessionen und Koordinationen der Gehirnprozesse ist. Eine Abart dieser Theorie ist jene, wonach zwar im unmittelbaren Erleben des Subjekts innerer Zusammenhang, geistiges Wirken und Schaffen besteht, aber dieser Zusammenhang für die empirische Psychologie nicht in Betracht kommt, weil diese es nur mit Abstraktionsprodukten, mit den Empfindungen als Bewußtseinselementen zu tun hat, deren Verbindungen eindeutig nur durch Beziehung auf die Gesetzlichkeit der Nervenprozesse zu erklären sind (Münsterberg); in dem objektivierten Seelenleben herrscht hiernach keine eigene, direkte Kausalität. Sind auch die einzelnen seelischen Qualitäten sui generis und auf physische Vorgänge nicht zurückführbar, so sind doch, lehrt der „psychophysische Materialismus", die psychischen Verbindungen nur physiologisch bestimmt. Gegen

die Existenz einer psychischen Kausalität wird von verschiedener Seite auch der Einwand erhoben, daß ein lückenloser, geschlossener Bewußtseinszusammenhang nicht zu konstatieren sei, daß außerbewußte Faktoren fortwährend den Ablauf des Seelischen durchkreuzen, daß die Annahme einer besonderen psychischen Kausalität einen unerträglichen Dualismus involviere u. dgl. Wir wollen nun sehen, ob die negative Stellung zur psychischen Kausalität berechtigt ist oder nicht. Hierbei haben wir aber auch die Ansicht zu prüfen, daß im geistigen Leben, im höheren wenigstens, von einer Kausalität nicht die Rede sein könne, weil dann statt der Aktivität und Spontaneität des Geistes, statt der Freiheit des Willens usw. ein strenger, starrer Mechanismus das seelische Geschehen beherrschen würde. Die Geisteswelt sei nicht kausal, sondern final reguliert. Während also von den einen dem Seelenleben die Kausalität deshalb abgesprochen wird, weil die Seinsart desselben durch sie wider Gebühr erhöht werde, schalten die anderen die Kausalität aus der Geisteswelt deshalb aus, weil diese durch sie entwertet werden soll.

Zunächst wenden wir uns gegen die Behauptung, das Psychische könne seinen Zusammenhängen nach nur physiologisch erklärt werden. Wir haben bereits dargetan, daß Bewußtseinsvorgänge nicht selbst physische Vorgänge und auch nicht deren Wirkungen sind. Nur wenn dies der Fall wäre, könnten auch die Verbindungen psychischer Vorgänge Wirkungen der Nervenkausalität sein. Gehen aber die psychischen Vorgänge den physiologischen parallel, dann sind weder sie noch ihre Zusammenhänge durch die letzteren kausiert. Es ist auch ganz unerfindlich, wie die psychischen Zusammenhänge etwa nur „Erscheinungen" physiologischer Kausalität sein können, da ohne ein schon vorauszusetzendes Bewußtsein ein Erscheinen gar nicht möglich ist. Man kann in keinem Falle mehr sagen als: wenn im Gehirn mit einem Vorgang a ein Vorgang b kausal verbunden ist, dann entspricht dem im Seelischen etwa eine bestimmte Abfolge von Vorstellungen. Oder: wenn eine Gehirnpartie eine Läsion erlitten hat und nicht normal funktioniert, dann ist auch ein bestimmter psychischer Ablauf gestört. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß im Psychischen selbst kein Kausalzusammenhang besteht und daß die psychische Verbindung durch die physio-

logische bewirkt ist. So wenig wir psychische Einzelvorgänge rein physiologisch erklären, ableiten können, ebenso unmöglich ist es, psychische Zusammenhänge auf rein physiologischem Wege zu erklären. Die äußere Erfahrung, deren Objekt die Gehirnprozesse sind, zeigt uns in diesen nur Bewegungen und Energien, nicht aber Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Wollungen und deren Zusammenhänge. Richtig ist nur, daß, wenn wir bereits die Koordination zwischen bestimmten psychischen und physiologischen Vorgängen kennen, wir aus dem Auftreten der einen auf die Existenz der anderen schließen können, ferner, daß wir Modifikationen, welche beiden Reihen gemeinsam angehören, wie Hemmungen, Beschleunigungen, Depressionen, Ausfallserscheinungen, Sukzessionen usw., zu wechselseitigem Hinweise der einen Erfahrungsart auf die andere verwerten können. Daher sind die Physiologie und Pathologie höchst wichtige Hilfswissenschaften für die psychologische Forschung, ja manchmal müssen wir uns sogar mit der physiologischen Erklärung bzw. Veranschaulichung als Surrogat der psychologischen begnügen; die Regel aber ist es, daß psychische Geschehnisse als solche, als Inhalt der unmittelbaren Erfahrung, psychologisch erklärt, d. h. wieder auf psychische Geschehnisse bezogen werden, genau so, wie die Physik den Standpunkt ihrer Erkenntnis konsequent festhält, nirgends zu nicht-physischen Ursachen ihre Zuflucht nimmt. Wie es für die Physik nur physische Ursachen und Wirkungen physischer Vorgänge gibt, so hat für den Standpunkt der inneren Erfahrung jeder psychische Vorgang eine psychische Ursache und Wirkung, freilich so, daß diesen Momenten des Kausalnexus Glieder des physiologischen Zusammenhanges entsprechen, parallel gehen.

Auf Grundlage bestimmter Kriterien wenden wir auf den Inhalt der Erfahrung die Kategorie der Kausalität an, d. h. wir bestimmen einen Vorgang als bedingt durch einen anderen, als von ihm innerlich abhängig, als aus ihm hervorgehend, als notwendige Folge desselben. Ursache ist jeder Vorgang, sofern durch ihn ein anderer Vorgang (oder Zustand) unabwendbar gesetzt wird, so daß dieser letztere nicht bloß auf jenen folgt, sondern durch jenen erfolgt. So z. B. ist die Wärme nicht eine bloße zeitliche Folge der Reibung, sondern sie hängt mit dieser

innerlich zusammen, es ist in der Reibung begründet, daß Wärme auftritt, Wärme ist eine Umsetzung von Reibungsenergie. Wir fällen ein Kausalurteil, wenn das Bedürfnis, die Erfahrungsinhalte nach dem Schema: Grund-Folge zu ordnen, durch eine vorgefundene oder anzunehmende relativ stetige Verbindung von Phänomenen ausgelöst wird. Was uns als eine Art Fortsetzung eines Geschehens oder Zustandes erscheint, das wird von uns als „Wirkung" dieses Geschehens bestimmt. So zeigt sich z. B. der Regen ganz deutlich als eine Veränderung, die aus dem Zustande der Wolke sich stetig ableitet. Bei aller Kausalität handelt es sich um eine Art Identität in der Verschiedenheit der Zustände, um eine Art Erhaltung der Ursache in der Wirkung. Damit eine zeitliche Verbindung kausal ist, muß zwischen beiden Gliedern der Reihe ein inneres „Band" bestehen, welches keineswegs geheimnisvoller, transzendenter Art ist, sondern im konkreten Denken, an und mit der Anschauung, gesetzt und gefunden wird, durch einen Akt der Beziehung eines Gliedes auf das andere und der Synthesis beider zur Einheit der Erfahrung. Die Kausalität ist für uns, mag ihr an sich etwas entsprechen oder nicht, ein Mittel zur Herstellung objektiver Erfahrung und einheitlicher Erfahrungszusammenhänge, ein durch den Erkenntniswillen gefordertes Denkmittel. Wir setzen daher methodisch voraus, daß jedes Geschehen in einem Kausalzusammenhange mit anderen steht, erwarten, daß nichts ursach- und wirkungslos ist; das ist die Forderung des Kausalgedankens, der an die Erfahrungsinhalte herangebracht wird, diese formt und sich zugleich an ihnen bewährt, indem uns niemals etwas Empirisches entgegentritt, was sich der kausalen Formung nicht fügt. Gemäß diesem Kausalprinzip hat jedes Geschehen seine Ursache und seine Wirkung, d. h. es geht aus einem anderen notwendig hervor und hat ein anderes notwendig zur Folge. Die Naturwissenschaft geht nun noch weiter, bestimmt die Ursachen und Wirkungen nicht bloß qualitativ, sondern quantitativ und stützt sich auf die Voraussetzung: Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen (unter gleichen Bedingungen) bzw. ähnliche Ursachen haben ähnliche Wirkungen. Wir erwarten, wenn wir einmal annehmen zu müssen glauben, daß die Ursache a die Wirkung b nach

sich zieht, es werde dies stets und überall der Fall sein. Es beruht dies auf einer Verbindung des logischen Identitätsprinzips mit der Kausalitätskategorie, nämlich auf der Forderung, Gleiches stets als Gleiches, als identisch sich Verhaltendes zu denken. Ist b wirklich, nicht bloß irrigerweise, durch a gesetzt, durch a kausal bedingt, hängt sein Dasein mit jenem von a untrennbar zusammen, dann muß das a, solange es überhaupt besteht, b zur Folge haben, genau so, wie die geometrischen Eigenschaften des Dreiecks für alle Fälle gelten. Aus der im Kausalnexus liegenden Notwendigkeit folgt dessen Allgemeinheit, nicht umgekehrt aus dieser die kausale Notwendigkeit.

Mit diesem Denkmittel der Kausalität ausgerüstet, gehen wir nun an die Mannigfaltigkeit psychischer Vorgänge heran. Es zeigt sich hier eine volle Anwendbarkeit des Kausalprinzips. Ja, während der Zusammenhang, den wir in der Außenwelt herstellen, ein durch unsere begriffliche, abstrahierende Tätigkeit vermittelter ist, setzen wir im Innenleben, im Seelischen den Kausalnexus unmittelbar, indem dieser stetige Zusammenhang wir selbst sind. In diesem Sinne ist es wahr, daß die psychische Kausalität geradezu das Vorbild aller Kausalität ist, daß wir in unserem eigenen Wirken das Muster aller Wirksamkeit haben. Das Ich bezieht seine Erlebnisse unmittelbar, anschaulich, nicht erst begrifflich, kausal aufeinander und findet sich selbst als Einheit, zu welcher die Beziehungsglieder sich zusammenschließen. Es erlebt sein Wirken unmittelbar, indem es sowohl seine eigene Innenwelt wie auch seine Umwelt durch sein Tun verändert, beeinflußt, und andererseits findet es sich durch Vorgänge der Innen- und der Umwelt beeinflußt, angereizt, motiviert. Diese unmittelbare Kausalbeziehung des Subjekts benutzt nun der Psychologe, um in methodischer Weise feste, möglichst eindeutige und allgemeingültige psychische Zusammenhänge zu ermitteln; insofern unterscheidet sich sein Verfahren nicht wesentlich von dem des Naturforschers. Er sucht jene seelischen Vorgänge auf, aus deren Auftreten in möglichst lückenloser Folge sich ein bestimmter, zu erklärender Vorgang oder Zustand ergibt. So z. B. die Empfindungen, die an der Erzeugung der Raumvorstellung beteiligt sind; die Vorgänge, durch welche die Aufmerksamkeit bedingt ist; die Prozesse, durch welche ein Be-

griff, ein Urteil entsteht; die Gefühle und Vorstellungen, welche eine Willenshandlung einleiten; diejenigen Störungen im Vorstellungs-, Gefühls- und Willensleben, die eine seelische Anomalie oder Krankheit zur Folge haben usw. Wo der innere Zusammenhang nicht deutlich ins Bewußtsein tritt, wo für dasselbe Lücken bestehen, da interpolieren wir die Reihen durch den Regreß auf unterbewußte, relativ unbewußte Vorgänge, indem wir nicht umhin können, die Forderung zureichender Begründung konsequent festzuhalten, um eine möglichst vollständige Bewußtheit der psychischen Zusammenhänge zu gewinnen, die dem Stetigkeitsprinzip genügt. Und wo die Glieder der Kausalreihe nicht in unserem eigenen Ich zu finden sind, da setzen wir die aus eigenen Zuständen nicht oder nicht restlos ableitbaren Vorgänge zu solchen der Umwelt in Beziehung. Die „Lückenlosigkeit" des psychischen Kausalzusammenhanges ist also nicht mißzuverstehen, sie schließt keineswegs die Durchkreuzung bewußter Zusammenhänge durch das Einwirken relativ unbewußter (im Innenleben) und für uns absolut unbewußter Vorgänge (in der Umwelt, als Innensein physischer Reize) aus. Postulat ist nur, daß jede psychische Veränderung ihre Ursache in einer bestimmten, wenn auch nicht in jedem Falle erkannten anderen Veränderung psychischer Art besitzt.

Der genaueste Einblick in das Getriebe der Gehirnprozesse kann uns das Zustandekommen etwa des „ästhetischen Genusses" nicht erklären. Wenn wir uns aber psychologisch analysieren, dann finden wir in uns eine Reihe von Bewußtseinsmodifikationen, aus deren Zusammenwirken der ästhetische Zustand wenigstens annähernd begreiflich wird. Und so verhält es sich mit allen psychischen Zuständen, Handlungen und deren Erzeugnissen. Es ist nicht möglich, ein Geistesprodukt, etwa ein Kunstwerk, rein physiologisch zu erklären, die eigenartigen Qualitätskomplexionen, die es konstituieren, sind nicht als bloße Folgen von Gehirnprozessen bestimmbar, stehen mit ihnen für uns in keinem begreiflichen Zusammenhange. Viel weiter kommen wir, wenn wir die typischen, konstanten Prozesse und Zustände seelischer Art (Phantasietätigkeit usw.), die der Schaffung jedes Kunstwerkes zugrunde liegen, kennen und analysieren und dann auch die besonderen Abhängigkeiten des Einzelkunstwerkes von

der in einem bestimmten Milieu lebenden psychischen Organisation des Künstlers soweit als möglich untersuchen. Eins ist aber richtig. Die außerordentliche Kompliziertheit des seelischen Lebens, die beständige Entwicklung desselben, die Mannigfaltigkeit der auf die Psyche einwirkenden Reize bieten im einzelnen so manche Schwierigkeiten für die eindeutige kausale Zuordnung, für die genaue Ermittlung der Anzahl und des Zusammenwirkens der Ursachen und Bedingungen; leicht werden auch Faktoren, welche nicht auf der Oberfläche des Bewußtseins liegen oder nicht genügend beachtet und bewertet werden, ausgeschaltet oder schlecht bestimmt. Also an Irrtümern, Unvollständigkeiten, Unbegreiflichkeiten fehlt es der psychologischen Kausalerklärung keineswegs, hier wie sonst ist die Erkenntnis nichts Festes, Abgeschlossenes, sondern eine fortschreitende Annäherung an das Wissensideal. Wie die Seele sich immer mehr entfaltet und immer mehr der Reichtum ihrer Qualitäten sich dem Wissen erschließt, so entfaltet sich auch das lebendige Gewebe, aus dem sie besteht, zu einem immer mehr klaren und umfassenden Zusammenhangsbewußtsein.

Gegenüber der „atomistischen" Psychologie muß nun aber betont werden, daß die einzelnen psychischen Momente, welche Glieder von Kausalreihen bilden und an der Entstehung geistiger Gebilde beteiligt sind, nicht verdinglicht und verselbständigt werden dürfen. Die Empfindungen und Vorstellungen sind nicht gewissermaßen kleine Subjekte, welche miteinander in Wechselwirkung stehen, sondern sie sind Abhängige eines einheitlichen Subjekts, Modifikationen desselben. Nur als solche Modifikationen bilden sie einen Kausalzusammenhang. In ihm ist das konstant Wirksame das Subjekt selbst. Wir meinen damit nicht, daß eine Substanz hinter den Erlebnissen besteht und in diesen Zusammenhänge herstellt, sondern gemeint ist nur, daß in diesen Zusammenhängen das Subjekt selbst sich entfaltet und auswirkt. Die psychischen Vorgänge sind Reaktionen und Aktionen des Subjekts und als solche voneinander kausal abhängig, soweit sie nicht durch die Umwelt (d. h. fremdes Subjektsein) bedingt sind. Das Subjekt ist ein System von Erlebnissen, welches sich mit gewisser „Folgerichtigkeit" entfaltet; weil in ihm jetzt die Modifikation a eintritt, erfolgt darauf die Modifika-

tion b usw. Diese ureigene Kausalität des Ichs kommt aber erst in den eigentlichen Aktionen, im aktiven Handeln desselben zum vollen Ausdruck, wenn auch die Einflüsse der Umwelt niemals ganz ausgeschaltet sind. Die psychische Kausalität wird damit zur geistigen Kausalität im engeren Sinne, welche, je nach der Art des Wirkens, verschieden ist (logische, ethische Kausalität usw.) Es entstehen hier nicht mehr bloße Verbindungen im und am Ich, sondern dieses selbst wird zum aktiven Stifter geistiger Synthesen; freilich, eine scharfe Grenze zwischen Reaktivität und Aktivität besteht nicht. Das Subjekt verhält sich nie rein passiv, da alles seelische Geschehen von innen her sich entfaltet, von außen, durch die „Reize“ nur ausgelöst wird, wobei ganz kleine Reizunterschiede infolge der Kompliziertheit der seelischen Organisation und infolge der Ausbildung feinster assoziativer Verbindungen (z. B. mit Wortvorstellungen) sehr verschiedene Reaktionen zur Folge haben können. Andererseits ist das Ich nie absolut schöpferisch, seine „Spontaneität“ ist nicht ein Schaffen aus dem Nichts, ein Eröffnen ganz neuer Reihen, sondern nur ein Handeln gemäß dem Grundcharakter und Grundwillen des Ichs im Unterschiede von den impulsiven, triebartigen, den momentanen Reizen ungehemmt folgenden Reaktionen. Es gibt ferner keine psychische Aktivität neben und außer den Erlebnissen, sondern „Tätigkeit“ ist eine Art des Erlebnisablaufes selbst, charakterisiert durch gewisse Gefühle und Empfindungen, aber qualitativ nicht eine bloße Summe solcher Spannungsempfindungen u. dgl. So wenig die Einheit des Ichs Schein ist, so real ist auch die psychische Tätigkeit, das als solches erlebte Ausgehen von Wirkungen seitens der Subjekteinheit. Ja, die psychische Tätigkeit ist das Muster aller Tätigkeit; objektiv, mittels der äußeren Erfahrung nehmen wir gar keine Tätigkeit, kein aktives Wirken wahr, sondern wir legen ein solches in die Dinge hinein und deuten sie so nach Analogie unseres eigenen Ichs; ebenso steht es um die „Passivität“, das sich Getrieben-, Gezwungen-fühlen, das wir ebenfalls unmittelbar nur in uns erleben und dann extrajizieren.

Die Möglichkeit, das psychische Geschehen nach dem Schema von Grund und Folge zu ordnen, psychische Vorgänge als Abhängige anderer zu bestimmen, ist also nicht zu bestreiten. Ist

nun mit der Anerkennung einer psychischen Kausalität ein Dualismus gegeben? Widerspricht das Wesen der psychischen Kausalität der Natur der physischen?

Daß Psychisches und Physisches empirisch, in der Betrachtungsweise unterschieden sind, ist uns bekannt. Ebenso ist natürlich auch die konstante Abfolge psychischer Geschehnisse und ihre Verbindung zu psychischen Gebilden qualitativ etwas anderes als der physiologische Kausalnexus. Es handelt sich aber nicht um zwei Kausalreihen, die real nebeneinander hergehen oder gar einander in die Quere kommen. Sondern wir können sagen: Psychophysisches hat stets Psychophysisches zur Ursache und zur Wirkung. Das bedeutet: ein und dasselbe Geschehen bildet eine in sich geschlossene Kausalreihe, und so sind auch dessen beide „Seiten" geschlossen; wenn auf der einen Seite b durch a verursacht ist, ist auf der anderen β die Wirkung von α. Aber das heißt nicht, der psychische Kausalnexus ist das bloße Bild, die bloße Begleiterscheinung des physiologischen. Sondern es verhält sich, wofern wir nicht beide Seiten als gleichwertige Betrachtungsweisen eines an sich unbekannten Geschehens ansehen wollen, eher umgekehrt: der physiologische ist die Erscheinung, die Objektivation, die mittelbare Erkenntnis des psychischen Kausalnexus.

Im Seelischen, bei der unmittelbaren Erfassung des Kausalzusammenhanges handelt es sich nicht um quantitative Relationen zwischen Bewegungen und Energien, mit denen es die äußere Erfahrung zu tun hat. Wenn daher im Physischen das Äquivalenzprinzip gilt, im Psychischen als solchen aber nicht, so ist das kein Widerspruch. Es kann ganz gut bei voller Aufrechterhaltung des Äquivalenzprinzips für die physische Seite des Psychischen ein „Wachstum geistiger Werte" bestehen, ein Entstehen qualitativ neuer Gebilde durch „schöpferische Synthese", durch eine Art „psychischer Chemie". Ein solches Wachstum geistiger Energie besteht in der Tat, sowohl im Einzelleben, wie auch im geistigen Leben der Gesamtheit, in der Geschichte. Als Beispiel diene die Entstehung eigenartiger Gesamtgefühle aus der Verbindung ästhetischer, ethischer Elementargefühle, die Genesis der Raumvorstellung aus an sich noch nichts Räumliches enthaltenden Elementen, die Erzeugung von Gedanken und Phan-

tasiegebilden usw. Eine Kausalität besteht hier insofern, als die seelischen Produkte in den Komponenten und ihrer Verbindung ihren zureichenden Grund besitzen, aber eine Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung ist nicht zu verzeichnen. Aber das innere Wachstum des Seelenlebens, die Ausbildung neuer Fertigkeiten und Funktionen hat gleichwohl ihr physiologisches Korrelat. Es entspricht ihm nämlich (wie Jodl sagt) ein „Wachstum organischer Energie", eine Steigerung und Verfeinerung der Gehirnorganisation und eine stärkere und bessere Entnahme von Energie aus der Umwelt jener innerhalb und damit auch außerhalb des Organismus. Die psychische Leistungsfähigkeit kann immer höhere Grade erreichen, sowohl was die Menge als auch was die Qualität der geistigen Arbeit anbelangt, und dem entspricht physiologisch eine erhöhte Leistungsfähigkeit des Gehirns; ebenso geht einer Verminderung, einer Abnahme der seelischen Leistungsfähigkeit eine Herabsetzung der Gehirnarbeit parallel; Beispiele bedarf es hier nicht, sie drängen sich jedem von selbst auf. In gewissem Sinne, auf die Menge der verfügbaren psychischen Kräfte bezogen, kann man auch von einer gewissen Äquivalenz im Seelischen sprechen. Denn einerseits besteht eine Umsetzung von psychischen Dispositionen in aktuelle Geistesarbeit und eine Rückverwandlung dieser in „Bereitschaften", anderseits wird durch Zuwendung psychischer „Energie" nach bestimmter Richtung hin von anderen Richtungen Energie abgezogen, was wir bei dem Wechsel der Aufmerksamkeit und Apperzeption sehen können. Kurz, soweit von einer Korrespondenz psychischer und physiologischer Prozesse die Rede sein kann, ist auch die Kausalität gleichartig. Man muß aber berücksichtigen, daß das Physiologische, wenn es sich auch rein physikalisch-chemisch analysieren und beschreiben läßt, formal vom Anorganischen unterschieden ist. Es ist ein labiles System, ein relativ selbständiges Wirkungszentrum, es wächst, differenziert, entwickelt sich, hat eine Vorgeschichte, die in weiteste Vergangenheiten zurückreicht, es ist anpassungsfähig, selbstregulatorisch usw. Allen diesen Eigenschaften müssen natürlich psychische Sonderheiten entsprechen. Nun ist es klar, daß und warum aus abstrakten Gesetzen der Mechanik das seelische Leben nicht zu begreifen ist und warum als Parallelerscheinung des uns be-

kannten, organischen Bewußtseinszusammenhanges diesem nicht ein System elementarer physikalischer Vorgänge zugeordnet werden kann. Der Organismus ist eine besondere Komplexions- und Entwicklungsform, er hat eine spezifische Form, Richtung und Individualität, und erst diese ist das physische Korrelat eines individuellen Seelenseins.

Ist dem so, dann wird man wohl nun einsehen, daß die psychische Kausalität der physiologischen nirgends und niemals Abbruch tut, zu ihr niemals in wahren Gegensatz tritt; alles Abweichende bezieht sich auf jene eigenartige Qualität des unmittelbaren Erlebens, von welcher die Physiologie geflissentlich abstrahiert. Umgekehrt wird aber auch die psychische Kausalität und Aktivität nicht im geringsten dadurch beeinträchtigt, daß sie ein physisches Korrelat hat, und es widerspricht ihr die Kausalität des Gehirnlebens in keiner Weise. Der Einheit des Ichs entspricht die anatomisch-physiologische Einheit des Zentralnervensystems, des Großhirns insbesondere als einer Konzentration des Gesamtorganismus. Der psychischen Aktivität entspricht die zentralisierte, höchst potenzierte Funktionsbetätigung des Großhirns. Nur ein Teil der Nerven- und Gehirnprozesse ist stabilisiert, den Reizen vollständig angepaßt, und ihm entspricht im Seelischen alles Automatische, Mechanisierte. Den Denk- und Willensakten hingegen, in welchen die ganze Vergangenheit des Ichs in einer Art Verdichtung zur Geltung kommt und in welchen zielgemäß gehandelt wird, gehen hochkomplizierte Koordinationen der obersten Gehirnpartien parallel, welche der Sitz eines Systems potentieller Energien sind, die durch Reize zur Auslösung gelangen. Auf beiden Seiten sind die Prozesse nicht passive Wirkungen äußerer oder innerer Reize, sondern selbständige, der Eigenform und Eigengesetzlichkeit der zentralisierten Einheit entspringende Reaktionen und Aktionen. Freilich stehen sowohl das Gehirn als auch das Ich im Zusammenhange mit der Umwelt, absolut selbständig sind sie nicht; alle Aktivität und Freiheit ist relativer Art, die psychische wie die physische; gleichwohl ist wahre Aktivität da, die Denk- und Willenshandlungen sind nichts Erzwungenes, sondern Entfaltungen der ureigenen Natur des Organismus, des Ichs, sie sind die Art und Weise, wie dieses sich zur Umwelt verhält, deren Einflüsse

beantwortet, verarbeitet, wertet. Der Organismus ist keine bloße Durchgangsstätte für äußere Wirkungen, sondern ein gegenwirkendes Kraftsystem, dessen Innensein der mehr oder weniger aktive Wille ist, der teilweise „mechanisiert" ist. Den verschiedenen Stufen des Bewußtseins, angefangen vom Zentral- und Oberbewußtsein bis herab zu den für das Ich unbewußten relativ selbständigen niederen Bewußtseinsstufen (Rückenmarksbewußtsein usw.) entspricht die abgestufte Gliederung der physischen Organisation. Die elementaren mechanisch-energetischen Vorgänge, in welche sich der organisierte Körper zerlegen läßt, sind nicht das Korrelat der Bewußtseinsprozesse, sondern nur die Außenseite eines primitivsten Innenseins, welches ja irgendwie in das organische Seelenleben eingeht, von diesem aber so unterschieden ist, wie die physischen Vorgänge in den Molekülen des Organismus von den an Organe und Organverbindungen gebundenen physiologischen Prozessen. Da die Entwicklung des physischen Organismus von Anfang bis zum Ende die Objektivation einer psychischen Entwicklung ist, so kann man zwar in rein abstrakter Weise alle Vorgänge am Organismus physisch beschreiben und erklären, aber zum Verständnis lebendiger Handlungen als solcher, insbesondere der menschlichen Kulturhandlungen, muß man zu den geistigen Grundlagen und Faktoren derselben sich wenden. Da die physiologische Kausalität nur das objektive Symbol der ihr Innensein bildenden psychischen Kausalität ist, wird die letztere durch jene nicht determiniert. Wohl aber wird die geistige Kausalität und Aktivität höherer Stufe durch die psychische Wirksamkeit niederer (sinnlicher, triebhafter, automatischer, minderbewußter) Art beeinflußt und bedingt, wie sie auch auf sie zurückwirkt und mit ihr wiederum mit der Kausalität der Umwelt in Wechselbeziehungen steht; und dem entspricht eine Wechselwirkung innerhalb des leiblichen Organismus, zwischen dem Nervensystem (Gehirn) und dem übrigen Leibe, zwischen verschiedenen Partien des Nervensystems, endlich auch zwischen dem Gesamtkörper und der physischen Umwelt. Aller Verkehr des Geistes mit fremden Geistern und dem Innensein der Dinge erscheint objektiv als interphysische Kommunikation streng gesetzlicher Art, welche alle „Telepathie", alle mystische „Gedankenübertragung" u. dgl. ausschließt.

Eine wichtige biologische Erscheinung ist die Wechselwirkung, die zwischen Organ und Funktion besteht, die „Selbststeigerung“ des Organismus. Indem das Organ zweckmäßig funktioniert, geübt wird, wird es dadurch gekräftigt und vervollkommnet, und dies ermöglicht wieder bessere Funktionen. Das Gleiche hat nun auch im Seelischen statt. Es entspringen aus gewissen Dispositionen etwa Denkfunktionen, diese verstärken die Dispositionen, usw. Kurz, die Psyche gestaltet sich durch ihr Wirken zu einer immer leistungsfähigeren Einheit, sie wirkt auf sich selbst, indem sie auf anderes wirkt. Zugleich lenkt sie sich gewissermaßen selbst, indem ihr künftiges Wirken von den Zuständen abhängig ist, die in ihr als Residuen der Übung hinterbleiben. Und auch dies hat sein physiologisches Korrelat. Wiederholte Ausübung einer bestimmten Aktion erzeugt eine Gewohnheit, d. h. eine Tendenz zur Erneuerung des gleichen Verhaltens. Alles Gewohnte ist ein Bekanntes, Vertrautes, etwas, dem sich das Ich angepaßt hat und was es leichter, schneller mit größerer Sicherheit vollbringt, es ist für das Ich die Richtung des kleinsten Widerstandes und strebt deshalb zur Aktualität. Physiologisch entsprechen dem die „Bahnungen“ im Gehirn und überhaupt alle Nervenmodifikationen, welche durch bestimmte Prozesse zurückbleiben, als potentielle Energien, die nach Entladung drängen. Diese Übungserscheinungen sind für die Entwicklung des psychophysischen Organismus höchst zweckmäßig, fordern aber als Ergänzung das Bestehenbleiben der Anpassung an neue Verhältnisse, sonst hemmen sie die organische und seelische Entwicklung. Die seelische Organisation ist also kein starrer Mechanismus, sondern primär stets ein lebendiger Entwicklungsprozeß, in dessen Gefolge Mechanisierungen vorkommen, welche entwicklungsfördernd, teilweise aber auch hemmend oder stabilisierend wirken.

Das Verhältnis der psychischen zur Naturkausalität stellt sich wie folgt. Im weitesten Sinne ist „Naturkausalität“ soviel wie äußerlich erfaßte, physische Kausalität, und von ihr gilt, daß sie die Außenseite oder Objektivierung der psychischen Kausalität im weitesten Sinne ist, in ihrer Entwicklungsform abhängig von der Stufe ihres Innenseins (organische, anorganische Kausalität). Die organische Kausalität in einem Lebe-

wesen steht in Wechselwirkung mit der Naturkausalität der Umwelt, ebenso stehen die „Innenseiten“ beider in Wechselbeziehungen zu einander. Man kann aber unter Naturkausalität auch die niedere Form der Kausalität im Unterschiede von der Kulturkausalität oder geistigen Kausalität im engeren Sinne verstehen, und auch hier sind zwei Seiten oder Betrachtungsweisen vorhanden. Die Kulturkausalität oder die logische, ethische, technische usw. Kausalität steht in Wechselbeziehungen zur Naturkausalität in diesem Sinne, d. h. es besteht ein wechselseitiger Einfluß zwischen dem „Naturhaften“ in und außer dem Menschen und dem Vernunftwillen desselben, eine Wechselbeziehung, die auch ihre physische Seite hat. Hält man diese Unterscheidungen fest, dann wird man kaum mehr in der Anerkennung der psychischen Kausalität einen unerträglichen Dualismus finden. Es ist nun ganz verständlich, daß und wie der menschliche Geist einerseits von der Natur abhängig und beeinflußt ist, sich ihr anpaßt, anderseits sie aktiv umformt und seinen Zwecken anpaßt. In Wahrheit stehen hier nur verschiedene Stufen desselben Seins und Werdens in Wechselwirkung miteinander. Der Menschengeist ist ein „Knotenpunkt“ in der Selbstentfaltung des universalen Innenseins, ein Knotenpunkt, der zu einem Kraftzentrum ersten Ranges wird, welches nicht bloß auf das Feld seiner Wirksamkeit zurückwirkt, sondern das Naturhafte außer und in ihm zu höherer Entwicklung verwertet, zu einer Entwicklung, deren Richtung von der Art des Menschengeistes und dessen Wirken abhängt. —

Mit dem Kausalitätsbegriffe hängt innig der Begriff des Gesetzes zusammen. Die Frage lautet nun: Gibt es eine Gesetzmäßigkeit des geistigen Geschehens? Zunächst ist zu bemerken, daß jedenfalls das geistige Leben nicht ganz außerhalb der Naturgesetzlichkeit liegt; in welchem Sinne dies gemeint ist, liegt für jeden auf der Hand, der den Ausführungen über die psychische Kausalität gefolgt ist. Gesetzmäßig ist nun das Seelenleben mindestens insoweit, als es darin nicht absolut regellos zugeht. Wohl ist das seelische Leben in fortwährendem Flusse, wohl variiert es im Einzelnen beständig, aber zugleich weist es ein konstantes Verhalten auf, das uns berechtigt, von psychischer Gesetzmäßigkeit zu sprechen. Ein Gesetz ist nichts anderes als

die gedankliche Formulierung einer konstanten Ordnung des Geschehens, ein Ausdruck für die Regelmäßigkeit eines Zusammenhanges. Ausnahmslos ist jedes Gesetz nur insofern, als es unter allen Umständen gilt, wofern es nicht durch andere Gesetze außer Kraft gesetzt wird. Ausnahmslos gilt es also nur abstrakt, indem dabei von den gegenwirkenden oder ausschaltenden Fremdwirkungen abgesehen wird, also unter bestimmten Bedingungen, die einen bestimmten Kausalnexus ermöglichen. Ein „empirisches" Gesetz liegt vor, wo es sich (zunächst) nur um eine regelmäßige Zuordnung, nicht schon um einen konstanten Kausalnexus handelt. Noch weiter ist die bloße „Regel", welche die bloße „Tendenz" zu bestimmten Verknüpfungen aussagt. Würde es in der Welt der Tatsachen absolut regellos zugehen, einmal diese, das andremal jene Wirkung auf einen Vorgang erfolgen, dann gäbe es keinen einheitlichen Erfahrungszusammenhang, keine wahre Erkenntnis. Gesetzlichkeit im weitesten Sinne ist daher ein Postulat des Erkenntniswillens, das wir an den Stoff unserer Erfahrung heranbringen, so aber, daß die einzelnen Gesetze aus einem Zusammenwirken von Denken und Erfahrung entspringen. Wo wir noch nicht in der Lage sind, Gesetze zu entdecken und zu formulieren, da setzen wir doch voraus, daß solche zu finden sind, und die „Ausnahmen", welche wirkliche Gesetze erleiden, führen wir auf den Einfluß anderer Gesetze zurück. Um wahrhaft erklärt und begriffen zu werden, muß alles Gegebene entweder eigene, spezifische Gesetze haben oder, wo dies nicht der Fall ist, zu allgemeineren Gesetzen in Beziehung stehen und insofern „gesetzmäßig" sein.

Würde das psychische Geschehen nur in kausaler Abhängigkeit vom physischen stehen, dann wäre es gesetzmäßig, ohne eine eigene Gesetzlichkeit zu besitzen. Wir wissen nun, daß zwar die Umwelt an dem Auftreten der Empfindungen direkt beteiligt ist und daß die Gesetzlichkeit des Auftretens und Wechsels der Empfindungen in direkter Beziehung zur Naturgesetzlichkeit steht, ja auch, daß diese letztere indirekt im weiteren Seelenleben nachwirkt; aber es gibt auch eine eigene Kausalität des Seelischen und damit auch eine Gesetzlichkeit desselben. Vielleicht sind wir infolge der hohen Kompliziertheit und Variabilität des Seelenlebens noch nicht in der Lage, eine größere

Anzahl sicherer Gesetze aufzustellen, aber alles weist doch darauf hin, daß hier eine Eigengesetzlichkeit besteht, die nur erst der Spezifierung oder Verifizierung und Anerkennung harrt; denn Irrtümern ist jede Anwendung des Gesetzesbegriffes ausgesetzt, und Schwierigkeiten begegnet dessen konkrete Durchführung genug, im Organischen viel mehr als im viel stabileren Anorganischen, am meisten aber im verwickelten, stetig fließenden Geistesleben. Wir dürfen aber die Gesetze nicht als geheimnisvolle Mächte ansehen, welche über den Dingen schweben und sie determinieren. Sondern jedes Gesetz ist der Ausdruck für ein konstantes, dem Wesen von Dingen und deren Relationen entspringendes Verhalten; d. h. für ein Verhalten, wie es das spezifische Sein des Dinges in Beziehung zur Welt, in der es ein Glied bildet, mit sich bringt. Es sind nicht erst Gesetze da und dann bestimmte Wirksamkeiten, sondern das Primäre sind die in Wechselwirkung stehenden Dinge. So verhält es sich auch mit dem Psychischen. Es ist gesetzlich, sofern es selbst in konstanter Weise auftritt, in allem Wirken seine Eigenart fest bewahrt, also mit sich identisch bleibt. Mit Zwang, äußerer Nötigung, blindem Mechanismus, hat die psychische Gesetzlichkeit um so weniger zu tun, je mehr sie der Ausdruck des Wirkens der höheren Geisteskräfte ist. Es gibt eine geistige Autonomie, eine Gesetzlichkeit, die das Denken und Wollen insofern befolgt, als es selbst sich diese auferlegt, als es selbst konstant tätig ist, um seine Zwecke zu erreichen. Hier ist das Gesetz ein Zweckgesetz.

Die allgemeinsten Prinzipien und Gesetze des psychischen Geschehens hat bisher am klarsten Wundt formuliert, dem wir uns in dieser Beziehung hier anschließen. Die drei allgemeinen Prinzipien des Psychischen sind nach ihm das Prinzip der psychischen Resultanten, das Relations- und das Kontrastprinzip. Das Prinzip der psychischen Resultanten ist ein Ausdruck der Tatsache, „daß jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die bloße Summe der Eigenschaften jener Elemente anzusehen sind“. Es kommt hier das Prinzip schöpferischer Synthese zur Geltung, welches sich auf das Wachstum

subjektiver Werte und Zwecke bezieht und daher dem Gesetz der Energieerhaltung nicht widerspricht. „Der subjektive Wert eines Ganzen kann zunehmen, der Zweck desselben kann gegenüber demjenigen seiner Bestandteile ein eigenartiger und vollkommenerer sein, ohne daß darum die Massen, Kräfte und Energien irgendwelche Veränderungen erfahren." Die psychische Messung hat es eben nie mit quantitativen Größenwerten, sondern mit qualitativen Wertgrößen zu tun. Das Prinzip der psychischen Relationen bezieht sich auf die Bestandteile eines psychischen Zusammenhanges zu dem in diesem zum Ausdruck kommenden Wertinhalte, es gilt für die analytischen Bewußtseinsvorgänge. Es besagt, „daß jeder einzelne psychische Inhalt seine Bedeutung empfängt durch die Beziehungen, in denen er zu anderen psychischen Inhalten steht". Das Prinzip der psychischen Kontraste bezieht sich auf die Ordnung der Gefühle nach Gegensätzen, die einander verstärken. Die allgemeinen psychischen Entwicklungsgesetze sind das Gesetz des geistigen Wachstums, das Gesetz der Heterogonie der Zwecke, die wir bereits kennen gelernt haben, sowie das in dem Abschnitt über die geistige Entwicklung anzuführende Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen (Grundriß der Psychol.[8], S. 398 ff.).

V.

Die psychische Finalität.

Während früher Kausalität und Finalität einander meist schroff gegenübergestellt wurden, beginnt man jetzt allmählich, wie es schon bei Leibniz und Kant der Fall war, einzusehen, daß beide Begriffe einander ergänzen, nicht aber ausschließen. Weder ist es nötig, zwei Arten von Ursachen, bewirkende und Zweckursachen, als unableitbare Prinzipien des Geschehens anzunehmen, noch etwa wegen der Geschlossenheit des Kausalzusammenhanges den Begriff des Zweckes auszuschalten. Entgegen der älteren Form der Zweckmäßigkeitslehre, der transzendenten Teleologie, tritt jetzt eine immanente Teleologie auf, welche, wenigstens für den Standpunkt möglicher Erfahrung, die Zweckmäßigkeit von Gebilden nicht mehr auf äußere, etwa göttliche Zwecksetzung, sondern auf das Wirken der Dinge selbst zurückführt. Freilich gibt es noch viele Naturforscher und auch Soziologen, welche zwar Zweckmäßigkeiten relativer Art anerkennen, aber doch von einer Finalität, von einer „Zielstrebigkeit" nichts wissen wollen und in der teleologischen Auffassung nichts als eine heuristische Vorarbeit zur Findung von eigentlichen Ursachen erblicken. Daß die Menschen Zwecke verfolgen und realisieren, wird ja zugegeben, aber die Psychologie und die Geisteswissenschaft überhaupt habe die menschlichen Handlungen rein kausal zu erklären, sonst sei sie nicht Wissenschaft. Diese habe es nur mit dem zu tun, was gesetzlich geschieht, geschehen muß, nicht mit dem, was geschehen soll; dies sei eine Aufgabe der Kunst, der Technik, der praktischen Beurteilung. Teleologie schließe eine Wertung ein, und es liege eine solche nicht im Wesen der Theorie, welche rein objektiv, wertfrei zu verfahren habe.

Es ist nun zunächst zuzugeben, daß für den Standpunkt der äußeren Erfahrung eine Finalität und Zwecksetzung nicht vorhanden ist. Die Naturwissenschaft als solche abstrahiert von allem Psychischen, und Finalität als solche ist uns ursprünglich nur durch inneres Erleben gegeben. Würde der Naturforscher physische Prozesse und Gebilde aus zielstrebigen Akten ableiten, so würde dies ein Aufgeben des Standpunktes mittelbarer Erkenntnis bedeuten. In diesem Sinne ist es richtig, daß der Zweck im Reiche der Natur keine Stelle hat. Das Physische als solches steht in einem kausalen Zusammenhange, die Dinge wirken aufeinander wechselseitig ein, und alles erfolgt naturgesetzlich. Wenn wir nun aber doch von einer Zweckmäßigkeit körperlicher Gebilde und physischer Reaktionen sprechen, so geschieht dies, indem wir uns des subjektiven Zweckbegriffes bedienen und gewisse Wirkungen so ansehen, als ob sie hätten zustande kommen sollen. Wir suchen dann nach den Ursachen, welche dazu geeignet sein können, und fassen diese als Mittel zum Zwecke auf, ohne deshalb schon anzunehmen, daß nach Erreichung des Zweckes durch diese Mittel gestrebt wurde oder wird. Diese Art der Zweckbetrachtung ist nichts anderes als eine regressive, von den Wirkungen zu den Ursachen gehende Kausalbetrachtung. Es gibt hiernach nur einen Zusammenhang von Vorgängen und Zuständen, in welchem, je nach der Auffassung, dieselben Glieder einmal Ursache und Wirkung, das anderemal Mittel und Zweck heißen. So läßt sich die Erhaltung eines physischen Systems sowohl als Wirkung bestimmter Vorgänge als auch als Ziel, als ein zu Erreichendes gedanklich bestimmen. Hierbei übertragen wir nur etwas, was wir unserem eigenen Handeln entnehmen, auf die Außenwelt, und diese Art der Interpretation ist, indem sie heuristisch ist, von Nutzen für unsere Erkenntnis.

Auch dem Organischen gegenüber muß sich die Naturwissenschaft dieses subjektiven Zweckbegriffes, der die kausale Erklärung voraussetzt und vermittelt, bedienen. Aber hier kommt noch etwas hinzu. Die Organismen bekunden — je höher sie entwickelt sind, in immer höherem Maße —, ein Verhalten, welches darauf hinweist, daß sie ein dem unsrigen analoges Innensein besitzen, also Subjekte von Erlebnissen sind. Sie sind Wesen, welche empfinden, fühlen, streben. Bei ihnen kann

die Erhaltung und Förderung des eigenen Seins nicht mehr in jeder Beziehung als bloß gedanklich, heuristisch von uns gesetztes Ziel bestimmt werden, sondern hier muß der Standpunkt der äußeren durch den der inneren Erfahrung überall da ergänzt werden, wo eine Beziehung zwischen zweckmäßigen Reaktionen oder Zuständen und psychischen Vorgängen vorzuliegen scheint. Freilich muß man sich davor hüten, die Zielstrebigkeit der Tiere und Pflanzen zu vermenschlichen, man muß ferner zwischen direkten Zielen und Zielstrebigkeiten und indirekten Folgen derselben unterscheiden; aber schließlich kommt man hier ohne den objektiven Zweckbegriff nicht aus. Ist der Mensch, den wir seinem Innensein nach kennen, ein zielstrebiges Wesen, dann müssen es auch die übrigen Organismen sein, nur eben mit jenen Unterschieden, welche ihrem anders gearteten Außen- und Innensein entsprechen.

Daß wir Menschen als erlebende Subjekte Ziele anstreben, Zwecke setzen, das ist nicht zu bestreiten. Der Zweckbegriff hat ja sein Vorbild in uns selbst, in unserem eigenen Verhalten. Der Zweck ist eine Willenskategorie, ein Begriff, der sich auf das Wollen bezieht. Zweck oder Ziel ist ein Willensinhalt, in Beziehung auf welchen ich handle, er ist das, worauf mein Wille gerichtet ist und was mein Handeln motiviert. Er ist eine im wollenden Bewußtsein antizipierte Wirkung meines Handelns; das Handeln selbst ist das Mittel zu diesem Zwecke. Es gibt nicht erst Zwecke und dann ein Wollen derselben, sondern der Zweck ist mit dem Willen schon gesetzt, er ist von ihm untrennbar, ohne daß es gerade ein individueller Wille sein muß. Der Wille macht erst einen Inhalt zum Zweck. Verschieden ist nur die Art der Zwecksetzung, je nach der Art des Willens (Trieb, Willkür) und des antizipierenden Bewußtseins (intuitiv, begrifflich). Zielstrebigkeit und bewußte, aktive Zwecksetzung sind nur verschiedene Stufen eines Prozesses. Bei der eigentlichen Zwecksetzung wird das zu Erreichende in bestimmten Vorstellungen und Begriffen antizipiert; die niedere Zielstrebigkeit geht auf wenige klar bewußte, mehr in vager Form vorweggenommene, unbestimmtere Zustände des Ichs. Bei der höheren, selbstbewußten Zwecksetzung sind schon Gedächtnis, Assoziation, Erfahrung usw. tätig, indem nun auch die Mittel

zur Erreichung des Zweckes mehr oder weniger genau bekannt sind, was bei der primären, impulsiven Zielstrebigkeit nicht oder nur in geringem Ausmaße der Fall ist. Hier besteht eine „Zufälligkeit" der Mittel, ein Tasten, Probieren, Fehlgehen, bis durch Übung und Erfahrung das richtige Mittel gefunden ist. Von einem Vorauswissen der zweckmäßigen Erfolge ist hier und teilweise auch noch auf höheren Stufen nicht die Rede. Nächstes Ziel ist ursprünglich immer nur die Entfernung eines unangenehmen, unzuträglichen und die Erreichung eines angenehmen, günstigen Zustandes, eine Abwehr alles Störenden und eine Wiederherstellung des eigenen Gleichgewichts. Es gibt aber eine Heterogonie der Zwecke. Nämlich, es geschieht oft, daß die Wirkungen, welche nicht selbst bezweckt waren, aber mit dem Bezweckten verbunden sind, in der Richtung des Strebens liegen. Dann werden sie leicht selbst zu Zwecken, und indem dies wiederholt stattfindet, ergibt sich ein Wachstum der Zwecke und der Zweckmäßigkeit durch eine Summation von Zielen, die alle in einer Richtung liegen, nicht aber in ihrem Gesamtzusammenhange vorhergesehen und vorhergewollt waren. So zeigt sich, daß mit einem Minimum von Zielstrebigkeit als Initialmoment viel erreicht werden kann, wofern nur die Verhältnisse nicht ungünstig sind und eine Entwicklung möglich ist. Äußere Faktoren allein aber vermögen die Zweckmäßigkeit der Lebewesen nicht zu erklären, sie können immer nur da einsetzen, wo eine gewisse Zweckmäßigkeit schon besteht, und diese ist nicht auf den „Zufall", sondern auf ein bedürfnisgemäßes Reagieren des Organismus zurückzuführen. Ohne eine primitive Zielstrebigkeit als Ausgangspunkt und Grundlage der Erhaltung des Zweckmäßigen, also ohne eine „Autoteleologie", ist die Existenz so vieler Zweckmäßigkeit nicht zu begreifen. Ein Mechanismus, der auf rein äußerliche Weise die Organismen zu dem gemacht hat, was sie sind und leisten, ist viel wunderbarer, rätselhafter als die Annahme eines Zusammenwirkens äußerer mit inneren, zielstrebigen Faktoren. Nur darf man die „Zielstrebigkeit" nicht im transzendenten Sinne nehmen und nicht etwa glauben, die Organismen antizipierten unbewußt oder bewußt die Endstadien ihrer Entwicklung, die durch den „Schöpfungsplan" gesetzt sind.

Wo ein Wille, da ist auch ein Ziel. Spielt nun, wie wir noch sehen werden, der Wille im Seelenleben eine gewichtige Rolle, so ist es klar, daß die kausale Betrachtung desselben durch die teleologische zu ergänzen ist. Ein Gegensatz zu jener ist damit auch hier nicht gegeben. Eine und dieselbe Reihe des Geschehens ist es, die wir einmal kausal beschreiben, dann wieder teleologisch deuten, nur daß hier der Zweck mehr ist als ein bloß subjektiver, gedanklicher Beziehungspunkt. Im Seelenleben, als dem Innensein der Organisation, ist der Zweck ein Moment der Aktivität, er ist selbst „Ursache" des Geschehens, nicht aber als eine Wesenheit für sich, sondern als Inhalt des Strebens und Wollens. Alles Streben ist, sofern es „Gerichtetsein" auf etwas ist, Zielstrebung. Das Streben und Wollen ist die psychische Ursache der Handlung, und zu ihr gehört auch der Strebensinhalt, das Ziel oder der Zweck. Der Wille realisiert durch seine Aktion einen Zweck, dieser wirkt im und durch den Willen. Die Frage, wie kann etwas, was, wie der Zweck noch nicht da ist, sondern erst sein soll, wirken? ist also leicht zu beantworten: Was noch nicht da ist, ist eigentlich nur der objektive Erfolg, die reale, aktualisierte Wirkung, die angestrebt wird. Als Zweck aber, d. h. als Willensrichtung, ist das Erstrebte gegenwärtig vorhanden und gehört zur Ursache der Handlung, d. h. wir beziehen diese als Folge auf den Zweck als Grund. Die Handlung erfolgt des Zweckes wegen; dieses „um zu" ist eine nicht weiter zu analysierende Eigenart des wollenden Bewußtseins, eine Qualität, die als solche kein Analogon im Physischen hat, ebenso wenig wie der „Wert"; der Akt der Zielstrebigkeit aber, das Wollen, hat sein physiologisches Korrelat.

Wir können auf dem Gebiete des Psychischen zunächst den regressiven Zweckbegriff anwenden, indem wir von den Wirkungen zu den Ursachen zurückgehen und fragen: was muß geschehen, damit diese Wirkungen zustandekommen, z. B. wie müssen die Vorgänge beschaffen sein, aus denen die Raumvorstellung oder ein Begriff u. dgl. resultiert? Überall aber, wo im Seelischen Willensmomente enthalten sind, können wir uns des objektiven Zweckbegriffes bedienen. Damit werden die Wirkungen psychischer Vorgänge zu angestrebten Zielen, die

psychischen Vorgänge selbst zu Mittel, ohne daß die Reihe sich im Geringsten anders gestaltet. Ein Beispiel unter vielen: eine Problemlösung ist die Wirkung eines Denkprozesses, dieser die Wirkung eines an gefühlsbetonte Vorstellungen geknüpften Strebens, welches das Denken in Bewegung setzt — kausale Betrachtung; zugleich ist aber die Problemlösung der Zweck des Denkens, welches nun aus seiner Wirkung erst ganz begreiflich wird — teleologische Betrachtung. Alle Handlungen des Subjekts sind nun Ausflüsse von Bedürfnissen, Trieben, Willensintentionen, sei es direkt, sei es sekundär, als Folgen und Nachwirkungen von Willensfaktoren. Am begreiflichsten ist uns nun das, was wir anstreben oder wollen, was irgendwie durch Zwecke motiviert ist. Im Wollen und Zwecksetzen ist das Subjekt am meisten „bei sich", es versteht sein Tun und Reagieren, wenn es sein Streben und dessen Ziele kennt. Daher ist die teleologische Betrachtungsweise für alle Geisteswissenschaften grundlegend. Dieselben Handlungen, welche ein System kausal verknüpfter Willensakte bilden, sind zugleich ein System von Aktionen und Reaktionen, die sich zu Finalreihen anordnen lassen, in welchen jedes Glied der Zweck des vorhergehenden und das Mittel für das Folgende ist, bis man zu (relativen) Endzwecken, zu Zielen höchster Potenz, die sich nicht auf noch umfassendere Willensziele beziehen lassen, gelangt. Daneben bleibt ein psychisches Teilgebiet, das nicht direkt zu diesen Finalreihen gehört, sondern einen Niederschlag früherer Zielstrebungen darstellt. Es gibt eine Mechanisierung des Willens und damit der Zwecktätigkeit, indem die Psyche sich so entwickelt, daß ihre Zwecksetzungen Erfolge haben, die zweckmäßig sind, ohne neuer Zwecksetzungen zu bedürfen. Übung und Vererbung spielen hierbei eine wichtige Rolle, wie wir es z. B. bei den Instinkten sehen, welche aus der Stabilisierung von Triebresultaten hervorgehen. Indem die „voluntaristische" Psychologie überall nach den Bedürfnissen, Trieben usw. forscht, welche geeignet sind, das psychische Verhalten begreiflich zu machen, indem sie uns z. B. zeigt, wie die Aufmerksamkeit im Dienste des Erhaltungsstrebens steht, wie die Spiele gewissen Bedürfnissen entspringen, wie das Denken zweckgeleitet ist u. dgl., verfährt sie immanent teleologisch, ohne das Kausale zu vernachlässigen. Es ist eine

teleologische Psychologie denkbar, welche konsequent das Seelenleben als die Entfaltung eines Zwecksystems, die typischen seelischen Prozesse als Momente eines Finalzusammenhanges, dessen Einheit das Subjekt selbst ist, darstellt. Die Methode einer solchen Psychologie wäre vorwiegend deduktiv, aber nicht konstruktiv-aprioristisch; denn sie setzt die einzelnen Tatsachen des Seelenlebens voraus, entnimmt sie der Erfahrung, findet in dieser die Ziele des seelischen Geschehens, das sie als ein System von „Tathandlungen" zur Verwirklichung dieser Ziele aus ihnen ableitet, begreiflich macht.

Wir verfahren in den Geisteswissenschaften rein kausalistisch, wenn wir zeigen, wie die Handlungen der Menschen vom „Milieu" in dessen verschiedenen Arten abhängig sind, wie sie aus bestimmten anderen Handlungen hervorgehen und mit den Erzeugnissen derselben (z. B. Institutionen) in Wechselwirkung stehen. Wir decken damit die Anlässe, Bedingungen, Umstände der geistigen Kausalität auf und sehen, wie diese sich im menschlichen Handeln bewährt und welche Gebilde ihr entspringen. Aus den Bestimmtheiten und Unterschieden des Vorstellens, Fühlens, Wollens, Denkens und aus der Gesetzlichkeit der Entwicklung dieser psychischen Prozesse erklären wir, mit Berücksichtigung des Naturmilieu und der durch den Menschen selbst geschaffenen Verhältnisse und Lebensbedingungen, das Werden und die Veränderungen geistiger Erzeugnisse, wie Sprache, Wissenschaft, Sitte, Recht usw. Wir gehen auch den Wechselbeziehungen zwischen diesen Erzeugnissen selbst nach, untersuchen z. B., wie Recht und Wirtschaft einander gegenseitig beeinflussen, und finden etwa, daß bestimmte Rechtszustände von bestimmten wirtschaftlichen Verhältnissen abhängig sind. Aber alle diese Kausalrelationen setzen schon zielstrebige Subjekte voraus, Wesen, deren Handlungen teils triebmäßig, teils willentlich bestimmt sind. Ohne die Triebfedern und Motive zu kennen, welche diesen Handlungen zugrundeliegen, verstehen wir sie nicht. Wir handeln nicht bloß, weil wir so und so handeln müssen, d. h. weil wir durch Vorgänge außer und in uns dazu genötigt sind, sondern auch, weil wir uns Ziele setzen, die wir erreichen, durch unser Handeln realisieren wollen. Unsere Handlungen sind willensbestimmt, und der Wille ist eine zielstrebige

Kraft. Man mag also vielleicht sagen, es gibt nur eine Art der Erklärung, d. h. die Angabe der Ursachen eines Geschehens. Dann aber besteht gleichwohl ein Unterschied zwischen Geistes- und Naturwissenschaft, soweit jede nicht der andern zur Ergänzung bedarf: während die Naturwissenschaft als solche höchstens von dem subjektiven Zweckbegriff Gebrauch macht, setzt die Geisteswissenschaft Zwecke als objektive, reale Ursachen oder Faktoren ein und unterscheidet damit eine besondere Art der Wirksamkeit, die teleologische Kausalität, zum Unterschiede von der mechanischen. Diese Art der teleologischen Betrachtung trägt nicht subjektive Zwecke in die Tatsachen hinein, sie wertet sie nicht im Hinblicke auf solche Zwecke, sondern hier gehört der Zweck zu den Tatsachen selbst. Er ist ein Erklärungsmittel, weil er ein Glied der Tatsachenreihe ist; wer die Zweckbetrachtung aus der Geisteswissenschaft ausschaltet, nur auf äußerliche Relationen sein Augenmerk richtet, ist weit entfernt, objektiv zu sein, sondern er ist einseitig und nicht der Teleologe, sondern er verfälscht die Wissenschaft. Gewiß gibt es auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften viel Naturhaftes, Mechanisiertes, Automatisches usw., aber das lebendige Geistesleben ist im Prinzip und seinem Gesamtzusammenhange nach finales Wirken, d. h. ein Wirken, das schon Ziele und Zwecke einschließt. Die kausale Erklärung muß hier mit teleologischem Verständnis verbunden sein.

Freilich darf man nicht den Fehler begehen, der nur allzuoft begangen wurde, man darf nicht jeden vorgefundenen Zweck ohne weiteres als etwas ursprüngliches ausgeben, aus dem dann das Entstehen eines geistigen Gebildes erklärt wird. Die teleologische Betrachtung muß wie die kausale genetisch verfahren. Es gibt eine Evolution der Zwecke und Mittel, weil es eine Entwicklung des Willens und seiner Motive gibt. Bei der Erklärung aus Zwecken müssen wir bis zu jenen primären Zwecken und primitiven Zielen zurückgehen, die geeignet sind, uns die Anfänge einer geistigen, etwa der sozialen Entwicklung verständlich zu machen. Wir müssen uns davor hüten, Zwecke, Willensinhalte, die oft im Gefolge der Entwicklung auftreten — dadurch, daß Nebenwirkungen von Zielstrebungen gleich oder allmählich (infolge Gewohnheit, Erfahrung, Überlegung) selbst zu

Zwecken werden, oder dadurch, daß die neuen Verhältnisse neue Zwecksetzungen und Mittelanwendungen erfordern — von Anfang an den Handelnden zuzuschreiben. Gewiß, je weiter die Menschheit fortschreitet, desto umfassender, weiterreichend, bewußter wird ihre Zwecksetzung, desto planmäßiger sucht sie nach den Mitteln zur Realisierung ihrer Zwecke. Auf früheren Stufen aber überwiegt oder herrscht allein eine kurzsichtige, nur das Nächste erfassende, rein triebhafte Zielstrebigkeit, ohne eigentliche Aktivität und klares Bewußtsein. Erst infolge der Akkumulierung von Zwecken, die aus bloßen Neben- und Nachwirkungen zielstrebiger Reaktionen hervorgingen, erst durch Auslese der Mittel zu diesen Zwecken entstand der verhältnismäßige Reichtum an Zweckmäßigkeiten des geistigen Seins. Zweckmäßigkeit ist kein Geschenk der Götter, sondern ein Produkt harter, langer Arbeit, die andauern muß, soll das Erworbene erhalten und gesteigert werden. Nicht alle bedürfnisgemäßen Reaktionen sind, wenn auch zielstrebig, zugleich zweckmäßig, sie werden es vielfach erst durch Übung und Auslese. Ferner haben Handlungen, die in einer Hinsicht zweckmäßig sind, zuweilen zweckwidrige Wirkungen für den Handelnden selbst, und es bedarf einer „Selbstregulation", um dieser Zweckwidrigkeit zu steuern; das gilt auch für die Entwicklung der Gemeinschaft und ihrer Institutionen, die teils zweckmäßig, teils unzweckmäßig sind. Es ist auch zu beachten, daß an der Zweckentwicklung die „Motivverschiebung" beteiligt ist. In unserem Handeln verfolgen wir neben dem direkten oder Hauptzwecke vielfach noch indirekte oder Nebenzwecke, und es kommt vor, daß das, was erst Hauptzweck war, zum Nebenzweck wird, und umgekehrt, indem die Erfolge unseres Handelns auf unsere Tendenzen zurückwirken und sie modifizieren können. Es entstehen so neue Bedürfnisse, welche oft stärker sind als die ursprünglichen, aus denen sie hervorgegangen sind und die sie manchmal ganz verdrängen, besonders wenn sie mit ihnen in Konflikt geraten, sich mit ihnen nicht vertragen.

Wir müssen also die Entwicklung der Zwecke ebenso untersuchen wie die Zwecke in der Entwicklung. Fehlt das erstere, ist die Teleologie schlecht, fehlt das andere, ist die kausal-genetische Erklärung unzureichend. Ein Kant'sches Wort

variierend, können wir sagen: Zweck ohne Entwicklung ist leer, Entwicklung ohne Zweck ist blind. Gerade, wenn wir feststellen und begreifen wollen, warum etwas Geistiges geschehen ist und wie es hat kommen müssen, können wir der Zweckbetrachtung nicht entraten. Nur daraus, daß Subjekte mit den und den Zielen unter den und den Verhältnissen gelebt und gehandelt haben, ist die geistige Entwicklung zu verstehen. Aus den Naturbedingungen und aus blindem Reagieren der Menschen allein sind die geistigen Tatsachen nicht erklärbar. Gewiß mußte alles, was der Mensch geschaffen und erreicht hat, kommen, es war notwendig, gesetzlich bestimmt. Aber daß es so kam, war nicht bloß kausale, sondern teleologische Notwendigkeit. Ein Dualismus oder Widerspruch besteht hier nicht, denn die Finalität ist ja nur eine andere, und zwar die zentralste, lebenswahrste Betrachtungsweise derselben Reihe, die sich auch kausal beschreiben läßt. Die Glieder dieser Reihe sind so geordnet, daß ein jedes sowohl von den früheren als auch von den folgenden abhängig ist. Zwar ist die Handlung unmittelbar und konkret nur durch das einzelne Ziel, das sie verwirklichen soll, bedingt, aber indem wir denkend die Entfaltung der Ziele in einer bestimmten Richtung verfolgen und finden, daß sie alle aus einem obersten Ziele, einem „Endzwecke" sich ableiten lassen, ohne daß dieser Endzweck von Anfang dem Bewußtsein der Handelnden vorschweben mußte und ohne daß wir ihn vielleicht exakt bestimmen können, bekommen wir die teleologische Ordnung des Geisteslebens der Einzelnen wie der Gesamtheit, die sich in der Geschichte entfaltet, auswirkt. Zwar kennen wir nicht a priori alle neuen Zwecke, die im Verlaufe der Menschheitsentwicklung noch auftreten werden, aber wir können ungefähr ihre Richtung kennen, indem wir sie auf den Endzweck menschlichen Handelns beziehen, als Spezifikationen desselben und Mittel zu dessen Verwirklichung.

Ist die Zweckbetrachtung schon unentbehrlich, um das Werden der geistigen Erzeugnisse zu erklären, so ist sie vollends unentbehrlich, ja konstitutiv hinsichtlich der Bestimmung des Seins dieser Gebilde. Das Wesen von Recht, Sittlichkeit, Religion, Kunst usw. erschließt sich uns erst, wenn wir wissen, wozu diese Gebilde dienen, worauf sie hinzielen, welchem Grundwillen

sie entspringen, was ihren immanenten Zweck bildet. Man mag uns von einer Maschine noch so genau erzählen, aus welchen Teilen sie besteht und wie sie entstanden ist, erst dann verstehen wir sie, wenn wir ihren Zweck kennen. Ebenso können wir geistige Gebilde nur im Hinblick auf ihre Leistungen verstehen, d. h. als Mittel zu bestimmten Zwecken. Das ganze Sein dieser Gebilde ist durch deren Zweck bedingt, der Zweck ist die (aristotelische) „Form" geistiger Gebilde, ist von ihnen unabtrennbar, macht sie zu dem, was sie sind. Wir brauchen im Einzelnen nicht an die Zwecke dieser Gebilde zu denken, wir kommen schließlich dazu, sie um ihrer selbst willen zu werten, aber sobald wir uns auf den Sinn von Sitte, Recht, Wirtschaft besinnen, kommen wir auf einen Zweck, zunächst auf den ihnen immanenten Zweck, dann auf ihre Nebenzwecke und schließlich auf den obersten Zweck menschlichen Handelns, dem sie sich unterordnen. So hat z. B. die wissenschaftliche Forschung den direkten Zweck objektiver Erkenntnis, den Nebenzweck der Befruchtung der Praxis und den Endzweck der Förderung der Menschheitsentwicklung. Der direkte Zweck eines geistigen Gebildes ist dessen „reiner" Zweck.

Die verschiedenen Zwecke, die der Menschenwille realisiert und in Gebilden und Institutionen objektiviert, lassen sich als Emanationen des obersten Zweckes menschlichen Wirkens betrachten. Dieser oberste Zweck ist empirisch nicht gegeben, sondern er ist nur durch Besinnung auf die Einheit zu finden, zu der sich alle Teilzwecke des Handelns zusammenschließen. Er ist nicht schon realisiert, sondern der immer weiter rückende, dynamische Zielpunkt der Zweckentwicklung, der dieser nur potentiell von Anfang an als Triebkraft immanent ist. Er ist nicht anders als ganz allgemein, formal zu bestimmen, nämlich als Inhalt des menschlichen Grundwillens, als die fundamentale Willensrichtung des Menschen als solchen, als Betätigung der menschlichen Anlagen und Kräfte in höchstmöglicher Harmonie und Vollkommenheit. Der primitive Mensch weiß nichts von diesem Zweck, aber auch der naive Kulturmensch ist sich dieses obersten Zieles seines Wirkens nicht klar bewußt, erst die kritische Besinnung auf das, worauf das individuelle wie das soziale und geschichtliche Handeln „im

Grunde" hinzielt, meist nur in einem „dunklen Drange", zeigt uns den Zweck aller Zwecke, die Entfaltung der Menschlichkeit zu höchster Ausbildung aller ihrer Potenzen. Dieser Zweck ist ein A priori aller Entwicklung und Geschichte des Menschen, er ist Urbedingung einheitlicher Begreiflichkeit der historischen und sozialen Erfahrung, er ist nicht ein empirisch Gegebenes, sondern eine Idee, die uns als Maßstab der Beurteilung des geistigen Geschehens dient, zugleich ein Ideal, welches den Fortschritt der Menschheit regelt. Er ist der volle und absolute Selbstzweck des menschlichen Wirkens, alles andere dient ihm oder ist nur seine Auseinanderlegung in Partialzwecke, die als Momente des Gesamtzusammenhanges partiale Selbstzwecke sind. Das schließt nicht aus, daß die Menschheit als Ganzes im „Reich der Zwecke", als welches sich das geistige All darstellen läßt, zugleich ein Mittel, eine Bedingung zur Realisation des Weltzweckes, des absoluten Weltwillens bildet. Die immanente Teleologie mündet, aber erst in der Metaphysik und Religionsphilosophie, in eine transzendente Teleologie, die auf dem Boden der Empirie nichts zu suchen hat und auch philosophisch erst an den Schluß gehört. Wir fragen hier daher nicht, wozu die Geisteswelt, die die Menschheit in ihrer Entwicklung schafft, dient, sondern sehen in ihr die Entfaltung der Humanität, die sich in ihr auslebt, findet und genießt. In ihr erhebt sich der menschliche Geist zu immer gewaltigeren Höhen, Breiten und Tiefen, in ihr objektiviert er sich und seine sich immer mehr steigernde Energie; die menschliche Kultur hat zum Korrelat eine Kulturmenschheit. Beider Vollkommenheit aber ist ein Ideal, zu dem es nur eine Annäherung gibt. Die „Vergeistigung" des Menschen, seine Erhebung zu immer größerer Vernünftigkeit und Willenskraft, zu immer umfassenderer Rationalisierung der Natur außer und in ihm ist ein Ziel, zu dem er sich oft unter vielen Kämpfen und mit vielen Irrungen und Umwegen durcharbeiten muß. Die philosophische Besinnung auf dieses Ziel kann ihm aber den Weg abkürzen, ihm Opfer ersparen und ihn vor allem zum aktiven Schaffen und Gestalten ermutigen, indem sie ihm zeigt, daß Ideale als Willensinhalte Mächte sind, welche das Sein so gestalten, wie es sein „soll", d. h. wie der menschliche Grundwille es

fordert. Im Zeichen eines solchen „Aktivismus" kann die Menschheit vielleicht nicht alles, aber doch sehr viel erreichen.

Bisher sprachen wir von der Zweckbetrachtung in den Geisteswissenschaften nur, soweit dieselbe rein explikativ ist. Daß sie in diesem Sinne möglich, ja notwendig ist, wird man nun wohl zugeben. Wie steht es aber um die normative Anwendung des Zweckbegriffes, gehört diese auch noch zur Wissenschaft oder ist sie bloß Sache subjektiver Beurteilung? Gibt es überhaupt objektive Maßstäbe zur Beurteilung des „Richtigen" im geistigen Leben und Wirken?

Kennen wir den Zweck einer Handlung oder Institution, dann können wir auch objektiv beurteilen, ob sie zweckmäßig oder zweckwidrig ist. Wir brauchen nur auf die Wirkung der Handlung oder Institution zu sehen und sie mit dem Zwecke, den man sich gesetzt hat, zu vergleichen. Entspricht der tatsächliche Erfolg dem Willensziele, dann ist die Handlung zweckmäßig und das um so mehr, um so vollkommener, je genauer sie dem Zwecke angepaßt ist. Die „Richtigkeit" eines Verfahrens, die Güte einer Institution u. dgl. bemißt sich also nach dem intendierten Zwecke, nach dem Grade der Deckung des Erfolges mit jenem. Es handelt sich also um die Tauglichkeit einer Handlung oder eines Handlungskomplexes oder eines Erzeugnisses des Handelns, als wahres und volles Mittel zur Realisation des Zweckes zu dienen. So ist z. B. ein logischer Schluß formal richtig, wenn er so gebildet ist, daß der Zweck des Denkens, widerspruchsloser Zusammenhang der Begriffe, durch ihn erreicht wird, so ist eine Gesetzesformel zweckmäßig, wenn sie im Sinne der positiven Rechtsintention gehalten ist, ein technisches Verfahren ist das richtige, wenn es die zu leistende Formung von Materialien restlos erzielt, usw. Das richtige Mittel ist jenes, welches aus der Natur des Zweckes mit „teleologischer Notwendigkeit" erfließt, indem es eben nichts anderes ist als jene Ursache, aus welcher der Zweck als Wirkung entspringt. Nun kompliziert sich die Beurteilung dadurch, daß alle Zweckmäßigkeit relativ ist, d. h. daß jedes Mittel nur im Hinblick auf bestimmte Zwecke tauglich ist. Etwas, was in einer Hinsicht sehr zweckmäßig ist, kann in anderer Beziehung neutral oder gar zweckwidrig sein. Eine Speise z. B. kann uns sättigen, aber nicht recht nähren, sie

kann uns nähren, aber ist nicht recht verdaulich. Eine Methode kann ihr Ziel sehr wohl erreichen, aber sie ist unökonomisch, kräftevergeudend. Je weniger Zweckwidriges ein Mittel im Gefolge hat und je mehr Zwecken es gerecht wird, desto richtiger, besser, vollkommener ist es. Die Wahl des vollkommen richtigen Mittels, des Richtigen kat exochen, ist daher in der Praxis oft nicht leicht, es gehört Erfahrung, Sachkenntnis, Urteilsfähigkeit, Erfindungsgeist dazu, die richtigen Mittel zum Zwecke herauszubringen, besonders die in möglichst vollständiger Hinsicht richtigen Mittel. Den Maßstab für die absolute Richtigkeit sozialer Gebilde, etwa des Rechtes, gibt uns das Ideal der Humanität an die Hand. Das „richtige Recht" ist formal das Recht, welches der Intention der Gesetzgebung entspricht und geeignet ist, die bestehenden sozialen Verhältnisse in diesem Sinne zu regeln. Aber dieses Recht selbst kann, gemessen an dem Rechtsideal, noch sehr unvollkommen, ja teilweise zweckwidrig sein. Das absolut richtige Recht ist jenes, welches dem idealen Rechtszwecke, d. h. der Regulierung einer idealen Gemeinschaft, in welcher jeder zu seinem vollen Rechte, zur möglichsten Entfaltung seiner Menschlichkeit gelangen kann, gemäß ist. Der Forschritt der Rechtsbewegung ist wirklich ein solcher, wenn er in der Richtung auf dieses Ideal liegt. Ein solches Recht ist das richtige, weil es die Maximisation der Zweckmäßigkeit mit dem Minimum der Zweckwidrigkeit vereinigt.

Alle Partialzwecke, die wir anstreben, sind Mittel zur Realisation eines obersten Zweckes oder Zweckzusammenhanges. Damit etwas nicht bloß subjektiv, d. h. in Beziehung auf bloß individuelle Ziele, oder bloß relativ, d. h. mit Hinsicht auf bestimmte Zwecke, sondern objektiv und allgemeingültig zweckmäßig ist, müssen die Zwecke, auf das es sich bezieht, selbst zweckmäßig sein, d. h. zur Einheit des obersten Zweckes zusammengehen, in der Richtung zu ihr liegen, also dem menschlichen Grundwillen gemäß sein. Die Einheit des obersten Zweckbewußtseins fordert die Verträglichkeit der Sonderzwecke miteinander, ohne daß die Einheit als leere Form etwa selbst der oberste Zweck ist. Es besteht eine Hierarchie der Zwecke, eine Stufenleiter derselben, die von den niedrigsten, sinnlichsten Zielen

bis hinauf zu den idealen Zwecken, deren Zusammenhang den Kulturzweck ergibt, reicht.

Zwecke setzen wir uns im praktischen Leben, Zwecke setzt das Recht, die Sitte, die Moral, die Religion, die Gesellschaft usw.; ihnen entsprechen bestimmte Normen, Regel, Gebote. Es ist gewiß nicht die Aufgabe der Wissenschaft, neue Grundzwecke zu setzen, neue Imperative aufzustellen. Wohl hat aber die Wissenschaft, wenigstens soweit sie normative Geisteswissenschaft ist, das Recht und die Aufgabe zur Kritik der Mittel und der sekundären Zwecke. Sie hat, auf Grund ihrer Erkenntnisse, zu prüfen, ob die auf den verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens benutzten Mittel wahrhaft geeignet sind, die betreffenden Zwecke zu verwirklichen, und sie hat auch diese Zwecke selbst im Hinblick auf die obersten Grundzwecke zu beurteilen. So arbeitet sie die im praktischen Leben oft nur unklar erfaßten Normen zur vollen Bewußtheit heraus und verhilft zu einer umfassenderen und tieferen Erkenntnis der richtigen Mittel. Normativ sind die Logik, die Ethik, die Ästhetik, die Sozialphilosophie, die Pädagogik insofern, als sie zwar nicht neue Grundnormen setzen, wohl aber die bestehenden Zwecke in einen solchen einheitlichen Zusammenhang bringen, daß sich daraus die wahren Normen des Verhaltens klar ergeben. Die Wissenschaft oder die Philosophie zeigt, was wir Menschen im Grunde wollen und was die Gesetzlichkeit unseres Geistes als sein sollend setzt, und sie sagt dann weiter: wenn wir dies und jenes bezwecken und es erreichen wollen, dann muß, dann soll das und das geschehen. So z. B. findet die Ethik den Sinn der Sittlichkeit heraus, sie erkennt die Tugenden und Pflichten als Mittel und Bedingungen zum Sittlichkeitszwecke, sie kritisiert diese Mittel in ihrem historischen Gewordensein, prüft sie daraufhin, ob sie überhaupt oder noch die richtigen Mittel sind und formuliert dann Imperative, die sie dem schon vor ihr wirksamen sittlichen Willen entnimmt. Freilich kann sie hierbei selbst irren, denn die Kompliziertheit der Lebensverhältnisse ist überaus groß, die Einsicht beschränkt, ganz vorurteilslos, objektiv ist niemand. Immerhin kann sich aber die teleologische Kritik und wissenschaftliche Normierung oft weit über die naive, verworrene, befangene

praktische Stellungnahme erheben, wenigstens, was die Prinzipien des Handelns betrifft, deren letzte Bearbeitung Sache der Philosophie ist.

Das Sollen kommt also für die Geisteswissenschaft einmal als Gegenstand der Psychologie in Betracht, welche den durch das Wort bezeichneten geistigen Tatbestand untersucht, analysiert, ferner als Erklärungsmittel, indem Willenspostulate, welche ein Sollen setzen, in der historisch-sozialen Evolution kausale Faktoren sind, endlich kritisch-normativ, insofern die Berechtigung solcher typischer Willensforderungen oder Willensanforderungen geprüft wird und aus obersten Zwecken hypothetische Imperative abgeleitet werden. Es gibt ein Sollen ebenso in der Logik, wie in der Ethik und Ästhetik, stets bezieht es sich auf ein Verhalten, auf eine Praxis. Aber die Theorie und Kritik der Praxis ist nicht selbst ein praktisches Verhalten im Gegensatze zur Wissenschaft, sondern logische Stellungnahme zur Praxis, welche dann erst sekundär auch die Praxis selbst beeinflussen kann. Jedermann, welcher erklärt, die Wissenschaft habe es nicht mit dem Sollen zu tun, und dies aus dem Rechtstitel der Methodologie vorbringt, hat schon das, was er beanstandet, den Begriff des Sollens, selbst verwertet und sich daher widersprochen.

VI.
Der Wertbegriff.

So wie der Zweck ein Faktor des geistigen Lebens ist, der zur Erklärung, zur Erkenntnis desselben dient, weil er eine das geistige Sein konstituierende Kategorie ist, so ist auch die Tatsache des Wertens und die Existenz von Werten von fundamentaler Bedeutung für die Geisteswissenschaften. Von Wichtigkeit sind hier für uns die Fragen: was sind Wert und Wertung, inwiefern gehört der Wert zur geistigen Realität, welche Gültigkeit kommt den Werten prinzipiell zu, inwiefern gehört die Wertung und Wertbeziehung zur geisteswissenschaftlichen Methode? Mit den einzelnen Arten der Werte haben wir uns hier nicht zu befassen.

Zunächst sei bemerkt, daß das Wort „Wert" zweierlei bedeutet: einmal einen bestimmten Charakter, den etwas für uns besitzt, dann aber auch das Gewertete selbst, das Wertobjekt, z. B. die Wahrheit, weil und sofern sie wertvoll ist. Wir fragen nun nach dem Inhalt des Wertbegriffes, wollen wissen, was wir unter Wert verstehen, in welcher Hinsicht wir etwas als wertvoll beurteilen. Ist der Wert etwa eine Eigenschaft, welche gewissen Dingen an sich zukommt, oder ist „Wert" eine rein subjektive Qualität, die ein Gegenstand erst und nur in unserem Bewußtsein erlangt? Oder ist der Wertcharakter als solcher zwar subjektiv, aber so, daß er ein Fundament im Seienden besitzt? Woher haben wir überhaupt den Wertbegriff?

Besinnen wir uns auf das, was wir eigentlich meinen, wenn wir einem Inhalte das Prädikat wertvoll oder wertlos beimessen, dann sehen wir, daß unser Werturteil den Glauben einschließt, der betreffende Inhalt selbst sei wertvoll oder wertlos, nicht wir legen den Wert willkürlich in ihn hinein. Wer nun daraus

folgern würde: also ist der Wert etwas vom Bewußtsein absolut Unabhängiges, den Dingen gleichsam Anklebendes, verfiele in den gleichen Irrtum, wie der „naive Realismus“ in Bezug auf die Sinnesqualitäten, die er für Eigenschaften der Dinge an sich hält, während sie doch von psychophysischen Funktionen empfindender Subjekte abhängig sind. Wer dies einsieht, darf aber nun nicht glauben, er habe kein Recht, den Dingen diese Qualitäten zuzuschreiben. Auch für den kritischen Standpunkt bleiben diese Qualitäten Prädikate der Dinge, sie werden keineswegs zu bloßem Schein, zu Illusionen u. dgl. Aber sie sind jetzt Eigenschaften, welche die Dinge nur relativ besitzen, d. h. nur in Beziehung auf bestimmt organisierte Subjekte. So verhält es sich nun auch mit dem Werte einer Sache. Sofern wir ihr mit Recht einen solchen Wert beimessen, hat sie diesen Wert wirklich (objektiv), nicht bloß der Meinung nach, in der Einbildung, aber freilich nur erst in Beziehung auf ein wertendes Subjekt überhaupt. Insofern ist jeder Wert als solcher „relativ“ und „subjektiv“. Und zwar ist der Wert, ganz allgemein und formal genommen, die Bedeutung, die etwas für ein Subjekt, für einen Willen hat, oder die Tauglichkeit eines Dinges zur Befriedigung eines Bedürfnisses. Werte gibt es also nur im Hinblicke auf ein Wollen und auf ein Bedürfnis. Ohne diese Beziehung können die Dinge an sich alle möglichen Eigenschaften haben, welche das wollende Subjekt als wertvoll beurteilen kann, aber erst die „Stellungnahme“ dieses Subjektes charakterisiert diese Eigenschaften als wertvoll. Diese Eigenschaften selbst, auf die sich die Wertung bezieht, nennen wir die Wertgrundlage. Fehlt dieselbe in einem bestimmten Falle, hat also das Bewertete die an ihm geschätzten Eigenschaften nicht, dann ist die Wertung falsch, insofern die Tauglichkeit zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse durch bestimmte Qualitäten hier nicht besteht; der Wert der Sache ist dann kein wahrer, nur ein vermeintlicher, fiktiver Wert. Direkt wertvoll ist etwas, wenn es um seiner selbst willen geschätzt wird, wenn es unmittelbar bedürfnisbezogen ist, indirekt wertvoll, wenn es eine Bedingung eines unmittelbaren Wertes ist oder wenn es durch seine Wirkungen wertvoll ist („Wirkungswert“). Stets ist es erst die relativ konstante „Begehrbarkeit“, was einem Gegenstande Wert verleiht.

Ein und dasselbe Ding kann für jemanden bald wertvoll, bald wertlos sein, je nachdem der Wille, das Bedürfnis, auf das es sich bezieht, einmal besteht, das andere Mal nicht. Was aus irgend einem Grunde zur Befriedigung eines Bedürfnisses nicht oder nicht mehr erforderlich ist oder nicht in ein solches Erforderliches und Begehrbares umsetzbar ist, hat insoweit und insolang keinen Wert. Mit dem Wechsel der Bedürfnisse und Erfordernisse wandelt sich die Richtung der Wertung. Etwas früher Wertvolles kann dann wertlos, etwas Wertloses wertvoll werden, ferner kann sich der Wert einer Sache subjektiv erhöhen oder vermindern, abgesehen von den objektiven Veränderungen der Wertgrundlagen, die natürlich auch die Wertung beeinflussen. Dasselbe Ding kann für dieselbe Person zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen inneren und äußeren Bedingungen einen verschiedenen Wert haben, ebenso zu gleicher Zeit für verschiedene Personen. Indem nun jemand etwas für ihn (relativ) Wertloses besitzt, das für einen anderen (mehr) Wert hat und wofür dieser ein für den ersten (im höheren Grade) Wertvolles zu geben gewillt ist, das für ihn keinen oder geringeren Wert hat, entsteht der „Tauschwert", der sich an die Funktion einer Sache, als Tauschobjekt, d. h. als Mittel zum Werterwerb dienen zu können, knüpft. Der Tauschwert ist eine Form des wirtschaftlichen Wertes. Der Wert im allgemeinen ist aber kein bloß nationalökonomischer Begriff, sondern die logische Gattung, zu welcher der wirtschaftliche, ethische, ästhetische usw. Wertbegriff die Arten bilden. Je nach der typischen Richtung des Willens bzw. der ihn auslösenden Bedürfnisse sind die Werte verschieden, demgemäß auch die Wertgrundlagen. Es kann also z. B. etwas vom religiösen Gesichtspunkte einen Wert haben, was in wirtschaftlicher oder ästhetischer, logischer Beziehung wertlos ist. Nie hat ja ein Gegenstand an sich, d. h. schon ohne alle Beziehung auf ein wertendes Subjekt überhaupt, einen Wert oder Unwert, an sich ist er in diesem Sinne jenseits von Wert und Unwert. Die Natur als solche ist wertfrei, erst die Stellungnahme eines Willens zu ihr oder die Betrachtung der Natur, als ob sie zu einem zwecksetzenden Willen in Beziehung stände, legt das Wertmoment in sie hinein. Wert haben natürlich nicht bloß physische Güter, sondern auch ideelle

Objekte (Kunst usw.), nicht bloß Dinge, sondern auch menschliche Handlungen, Kräfte, Leistungen, Personen.

Die Subjektivität und Relativität des Wertes ist zunächst nichts als die Bedingtheit des Wertcharakters durch einen Willen, ein Bedürfnis, dessen Befriedigung die Eigenschaften eines Gegenstandes, des Wertobjektes, ermöglichen. Wir wissen bereits, daß ein Wert dann kein fiktiver ist, wenn er eine objektive Grundlage besitzt, d. h. also, wenn die Wertung sich nicht an etwas knüpft, was die Tauglichkeit zur Bedürfnisbefriedigung gar nicht besitzt. Subjektiv im engeren Sinne, also individuell-subjektiv, ist nun jeder Wert, der sich nur auf einzelne Subjekte, auf einen Individualwillen als solchen bezieht, also alles, was nur zur Befriedigung von Individualbedürfnissen dient, nur durch die besonderen Strebungen und Neigungen der Menschen seinen Wertcharakter empfängt. Daraus ergibt sich, wie gesagt, eine außerordentliche Mannigfaltigkeit der Werte, und hier siegt der Relativismus auf allen Linien. Aber es sind nicht alle Menschen in Bezug auf ihre Bedürfnisse, Ziele, Willenstendenzen verschieden, sondern sie weisen auch eine partielle Gleichheit oder Gleichartigkeit der Bedürfnisse auf. Soweit es nun Güter gibt, die zur Befriedigung menschlicher Gattungsbedürfnisse dienen, gibt es eine intersubjektive, allgemeine Wertung. So sind Nahrungsmittel für alle Menschen Erfordernisse und daher auch allgemeine Werte, Gattungswerte. Ferner gibt es soziale Werte. Durch die Zwecke des Gemeinschaftslebens sowie durch die Folgen desselben, die Angleichung eines Komplexes von Strebungen, Gefühlen und Anschauungen im Sinne eines „Gesamtbewußtseins" und „Gesamtwillens" bilden sich innerhalb der Gesellschaft gemeinsame Wertungen und Kollektivwerte. Eine weitere Spezialisierung ergibt sich durch das Auftreten jener Kollektivwertungen, die nicht von der sozialen Gesamtheit ausgehen, sondern innerhalb sozialer Gruppen (Stände, Berufe, Klassen usw.) zur Entwicklung gelangen; mit dem, was man „Korpsgeist" nennt, ist eine Kollektivwertung verbunden, an der jedes Mitglied der Korporation teilnimmt. Nachahmung und „Suggestion", jene bedeutsamen sozialen Faktoren, machen sich hier, in der Angleichung der Wertung, geltend. Wir sehen aber auch, wie Wertungen „oberer" Klassen die Tendenz haben, von

den „unteren" aufgegriffen zu werden (z. B. in der Mode). Es entstehen dadurch oft künstliche Bedürfnisse und schädliche soziale Wirkungen. Im Ganzen aber ist die Kollektivwertung sozial zweckmäßig, sie wirkt sozialisierend oder vielmehr verstärkend auf die Solidarität zurück. Intersubjektiven, sozial bedingten Wertungen begegnen wir in den Normen der Sitte, der Moral, der Religion usw. Bei allem Wandel der Wertungen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung bleibt doch ein Grundstock von Wertungen und Werten erhalten, weil eben die Grundtendenzen des Menschengeistes sich im Kerne nicht ändern und das Leben der Einzelnen und der Gesamtheit gewisser Mittel und Bedingungen stets bedarf.

Die primäre Wertung ist unmittelbar gefühlsmäßig, als Reaktion auf die Vorstellung eines bedürfnisgemäßen Objektes (Wertgefühl). Es gibt aber auch Werturteile, und diese bestehen in Aussagen über den Wertcharakter eines Objektes. Gegenstand der Beurteilung ist hier stets die aktuelle oder mögliche Beziehung des Werthaften zum wollenden Subjekt. Das Werturteil kann in zweifacher Weise fungieren. Erstens kann es auf Grund eines konkreten Erlebens einem Objekte oder einer Klasse von solchen den Wertcharakter verleihen. Der Wert folgt hier dem Willen und der Wertung. Zweitens können wir aus Erfahrung bereits wissen, daß ein Gegenstand Wertgefühle in uns oder anderen auslöst. An das als wertvoll Gewußte knüpft sich nun sekundär ein Wille, ein Begehren des Gutes. Einmal bewerte ich also etwas, weil ich es will, das andere Mal will ich es, weil ich es werte bzw. schon gewertet habe. In welchem Sinne kann man nun von einem „Wert an sich" reden? Keinesfalls so, daß man darunter eine jenseits alles wertenden Bewußtseins liegende Wesenheit versteht. Sondern, so wie die „Wahrheiten an sich" nur den Sinn haben können, daß es Urteile gibt, die infolge der Gesetzlichkeit des Denkens und Erkennens überhaupt in dessen Beziehung zu objektiven Inhalten gefällt und anerkannt werden müssen, sobald nur ein erkennendes Bewußtsein in diese Beziehung eintritt, so sind die „Werte an sich" nichts anderes als der Ausdruck von Wertungsnotwendigkeiten, d. h. von Wertungen, die jeder Wille bestimmten Gegenständen, die für ihn bedeutsam sind, zuteil werden lassen müßte, wenn die Be-

ziehung zwischen ihm und diesen Gegenständen bestände. Neben den aktuellen müssen wir eben potentielle Werte unterscheiden, Wertpotenzen, die in der ideellen Beziehung von Wertgrundlagen zu wollenden Subjekten liegen. Es kann so manches für mich oder andere einen Wert haben, von dem wir es nicht wissen, weil wir es oder seine wertvollen Eigenschaften nicht kennen. Nur in einem Prozesse fortschreitender Erfahrung und Erkenntnis erschließt sich dem Menschen die Welt der Werte in immer reicherem Ausmaße. Die „Heterogonie der Zwecke" hat ihr Seitenstück in einer Heterogonie der Werte, vermöge deren wir Werte als Wirkungen wertstrebiger Handlungen entdecken. Auf diese Weise erfolgt ein beständiges Wachstum der Werte, zunächst rein geistig, indem immer neue Wertungen ins Bewußtsein treten, wobei freilich auch Wertungen verschwinden, dann aber auch in objektiver Beziehung, indem immer mehr Wertgrundlagen entdeckt werden. Vor der Aktualisierung der Wertungen und Werte aber sind nur Wertungs- und Wertmöglichkeiten vorhanden. Ein unendlicher Geist, der die Eigenschaften aller Dinge und die jeweiligen Bedürfnisse, Wollungen und Einsichten aller Wesen kennt, weiß auch von jedem Dinge in der Welt, ob und in welchem Ausmaße es für irgend eines der letzteren wertvoll ist.

Jeder Wert steht zu einem Willensziel in Beziehung, ist an diesem orientiert. Das Willensziel ist das „A priori", die Bedingung und Voraussetzung des Wertes. Nennen wir nun das relativ oberste Willensziel, das uns in unserm Handeln und Werten leitet, den „Grundwillen", so entspricht diesem der Grundwert als jene Stellungnahme, die der Ausfluß eines Grundwillens ist. Je nach der Art des Grundwillens ist der Grundwert verschieden, und daraus ergibt sich auch eine andere Gliederung der „Unterwerte". Die Rangordnung der Werte ergibt sich dann, wenn bei Vergleichung derselben ein Grund- oder Oberwert den gemeinsamen Wertmaßstab abgibt. Wer z. B. die „Macht" als Grundwert ansetzt, wird eine andere Rangordnung spezieller Werte vornehmen als jener, welcher etwa das „Gesamtwohl" zum Oberwert macht. „Sollen verschiedene Werte mit einander verglichen werden, — und jede bewußte Wertung besteht in einem solchen Vergleichen, — so muß ein Grundwert vorausgesetzt

werden, nach dem sich die Rangfolge der verschiedenen Werte feststellen läßt. Ein bestimmter Wert muß zur Basis gemacht werden und für alle anderen Werte den Maßstab abgeben, wenn konsequentes Denken und Untersuchen auf dem Gebiete der Werte möglich werden soll. Von einem gegebenen Grundwerte aus läßt sich dann — unter Voraussetzung hinlänglicher Erfahrung — ein Wertungssystem konstruieren, in welchem jeder einzelne Wert seinem Verhältnisse zum Grundwerte gemäß seinen Platz erhält" (Höffding, Phil. Probl., S. 85 f.).

Es ergibt sich daraus die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Wertkritik. Eine solche hat zweierlei zu tun. Erstens kann sie die historisch entwickelten, traditionell gewordenen „Unterwerte" daraufhin prüfen, ob sie dem ihnen zugrundeliegenden Grundwerte tatsächlich entsprechen, mit ihm in Einklang stehen, aus ihm sich konsequenterweise ergeben. In Bezug auf Rechtsnormen, Sittengebote usw. ist eine solche Wertkritik möglich. Zweitens kann die Wertkritik die verschiedenen Grundwerte selbst zum Gegenstand der Prüfung machen, um zu sehen, ob sie sich zur Einheit eines obersten Grund- oder Urwertes synthetisch verknüpfen lassen und ob sie in der Richtung zu ihr liegen; denn Widerspruch kann das Denken nicht bloß im Theoretischen, sondern auch im Praktischen nicht auf die Dauer ertragen. Diese Kritik würde vielleicht ergeben, daß die Tendenz zu einem allgemeinen „Urwert" der geistigen Entwicklung implizite zugrunde liegt, freilich, ohne daß sich die Einzelnen und die Gemeinschaften stets und voll danach richten. Sie hätte ferner zu demonstrieren, daß bei richtiger Einsicht und gutem, ernstem Willen dieser oberste Wert das beherrschende Prinzip der Wertordnung sein müßte. Und da Werte dadurch die Praxis bestimmen, daß sie als Zwecke des Handelns fungieren, ergäbe sich aus der kritischen Werttheorie ein Regulativ und eine Normierung für die praktische Wertung und deren Folgen. Es wird hierbei ohne eine Modifikation der Wertungen, ohne eine partielle „Umwertung" der Werte nicht abgehen, aber keineswegs braucht es, selbst bei der schärfsten Kritik, zur „Umwertung aller Werte" (Nietzsche) zu kommen, wofern nicht etwa ein einseitiges, der Persönlichkeit des Kritikers entspringendes Wertungsverfahren statthat. Die wissenschaftliche

Wertkritik muß, soweit dies überhaupt möglich ist, subjektiv „wertfrei" sein, in dem Sinne nämlich, daß sie nicht durch individuelle subjektive Wertung die gegebenen und zu fordernden Wertungen und Werte und die psychologisch und logisch bestimmten Tendenzen zu solchen verfälscht. Die Werterkenntnis kann zwar ein Regulativ der Wertgebung abgeben, darf aber nicht selbst eine Wertgebung aus Eigenem, d. h. von Seiten der privaten Individualität als solcher sein. Warum freilich der oberste Grundwert gilt, läßt sich nicht mehr logisch deduzieren, sondern nur schlechthin aufzeigen und begreiflich machen, indem dargetan wird, daß er in dem Wesen des universalen Wertsubjekts als Willensziel liegt und insofern wertnotwendig ist. Die untergeordneten Werte hingegen sind in solche Zusammenhänge zu bringen, daß man ganz wohl von einer Logik der Werte sprechen kann, wie es ja auch eine „Logik des Willens" gibt.[1]) Die richtige, norm- und sachgemäße, den wahren Bedürfnissen wahrhaft genügende Wertung und Bewertung kann zweifellos durch die Wertkritik reiche Förderung erfahren, wenn sie auch nicht mit einemmale völlig rationalisiert werden wird. Die vernünftige Wertung, die Wertung und Bewertung, wie sie sein soll, ist historisch ein Produkt der Entwicklung in der Richtung nach einem Ideal hin, aber einer Entwicklung, die durch die Kritik selbst wohl zu beeinflussen und zu beschleunigen ist. Indem hier wie auch sonst vielfach die Theorie von der Praxis ausgeht, sich auf sie stützt, wirkt sie auf die Praxis zurück und wird so zu einem Faktor der Entwicklung und der Geschichte. Das Sein wird hier zu einem Niederschlage von Wertungen: Es besteht auch ein Kampf der Werte um die Vorherrschaft, ein Konflikt neuer, den veränderten Verhältnissen und Bedürfnissen entspringender, mit älteren, mehr

---

[1]) „Vielleicht läßt sich zwischen dem Grundwerte und den speziellen Werten ein rationales Verhältnis nachweisen, so daß derjenige, der einen Grundwert anerkennt und mit den faktischen Verhältnissen, unter welchen dieser festgehalten werden soll, hinlänglich bekannt ist, logisch gezwungen werden kann, die Schlüsse zuzugeben, die man aus dem Grundwerte zieht. So haben die Selbstbehauptung und die Hingebung je ihre Logik, ebenfalls das Familiengefühl und das Nationalgefühl" (Höffding, Philos. Probl. S. 90).



oder weniger fest eingewurzelten, gleichsam mechanisierten Wertungen. Es kämpfen in der Geschichte verschiedene Wertgebiete (Religion, Wissenschaft usw.) miteinander und verschiedene Grundwerte konkurrieren innerhalb dieser Gebiete um die Herrschaft. Gibt es oberste Menschheitswerte, so steht die Sache doch keineswegs so, daß sie stets und von selbst zur Geltung kommen, ein langer und mühsamer Weg ist es vielmehr, auf dem die höheren, übergeordneten Werte sich durchsetzen. „Die Geschichte ist der große Wahlplatz der Grundwerte. Hier steht Individuum gegen Individuum, das Individuum gegen die Gesellschaft und Gesellschaft gegen Gesellschaft, und oft kann ein neuer Grundwert sich erst nach heftigen Kämpfen in den Gemütern der Menschen festsetzen" (Höffding, Phil. Probl., S. 91). Damit der allgemeine, umfassende Menschenwert, d. h. hier der Wert der Menschlichkeit und des Menschen selbst, zum Durchbruch gelangt und zum Maßstab konkreter Bewertung von Verhältnissen, Handlungen, Motiven wird, ist eine lange Entwicklung nötig, wenn auch schon relativ früh in den Köpfen Einzelner die Idee der Menschheit den obersten Wertmaßstab abgibt. Das Gesetz der Wertverschiebung spielt in dieser Entwicklung seine bedeutsame Rolle, indem dasjenige, was zuerst nur indirekt, als Mittel zu einem Werte, gewertet wird, später selbst zu einem unmittelbaren Wert, ja zu einem Grundwert werden kann. Der „kategorische Imperativ", in jener Fassung, wonach jeder Mensch nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck zu behandeln ist, ist nur ein Ausdruck dafür, daß die reine Menschlichkeit als solche einen obersten Grundwert bilden soll, der unser Verhalten bestimmt. Es müssen dann alle speziellen Werte Mittel im Dienste des allgemeinsten, allgemeingültigen Urwertes, nämlich der reinen, idealen, höchst potenzierten und harmonischen Menschlichkeit, sein. Menschliche Kultur im höchsten Sinne des Wortes als absolutes Wertideal wäre somit der oberste Maßstab für die Bewertung alles dessen, was Gegenstand der Wertung sein kann, und für die Rangordnung der Werte selbst. Unter der Voraussetzung gleicher „Dringlichkeit" ist dann alles um so wertvoller, je mehr es zur Förderung idealmenschlicher Kultur beiträgt, was also, um mit R. Goldscheid zu reden, einen größeren „Entwicklungswert" hat. Die „Menschheitskultur" selbst aber ist das

A priori, die oberste Voraussetzung der spezifischen Werte, der feste Einheitspunkt, auf den diese zu beziehen sind, wenn sie vollgültige Werte sein sollen.

Die Wertung spielt in der ganzen Breite des seelischen Lebens eine wichtige Rolle. Es ist dies ja ohne weiteres verständlich, wenn man beachtet, daß der Wille das Zentrum alles Bewußtseins bildet, daß alles psychische Geschehen Willensprozeß oder Wirkung eines solchen ist und daß die Finalität, die immanente Zielstrebigkeit zum Wesen des Seelenseins gehört. Nicht erst im „Praktischen" ist die Wertung von Bedeutung, sie ist auf allen Gebieten des Geisteslebens wirksam, ist selbst ein eminenter Faktor desselben. Als Beispiel wählen wir das Interesse, welches die Aufmerksamkeit leitet und für die Gedächtnistatsachen bedeutsam ist. Woran uns etwas liegt, was auf unser Wissensbedürfnis, unseren Erkenntniswillen einen Bezug hat, geeignet ist, ihn zu befriedigen, also in dessen Richtung liegt, das hat für uns einen theoretischen Wert, es interessiert uns, es findet uns zu seiner geistigen Aufnahme und Verarbeitung (Apperzeption) bereit. Und was wir mit Interesse aufgenommen haben, das behalten wir unter sonst gleichen Umständen auch besser und länger im Gedächtnis, daran erinnern wir uns leichter, weil es eben einen größeren „Eindruck" auf uns gemacht hat, tiefer in unsere seelische Organisation eingedrungen ist, unseren Willen kräftiger erregt und ihn zur Reproduktion stärker disponiert hat. Ein Werten ist aber auch unserem Denken immanent. Wertfrei muß dieses nur insofern sein, als wir nicht auf Grund individueller Wertschätzung Begriffe bilden, Urteile fällen und Schlüsse ziehen sollen; denn so erreichen wir den reinen Denkzweck, die Wahrheit oder Erkenntnis nicht. Ein Werten liegt im Denken aber doch, weil das letztere stets ein Auswählen unter den Vorstellungsbestandteilen, die sich assoziativ dem Geiste aufdrängen, ist. Gewählt wird im logischen Denken immer nur das, was einen Wert im Hinblick auf das Denkziel hat, oder zu haben scheint, was also für tauglich befunden wird, eine bestimmte Erkenntnis zu konstituieren. Die Wahrheit selbst bildet hier den Grundwert, insofern sie das vom logischen Willen ihrer selbst wegen Geforderte ist. Daß die Wahrheit außerdem auch einen prak-

tischen (biologischen, ethischen) Wert besitzt, daß sie also auf ein anderes Wertgebiet bezogen werden kann, steht ja fest, aber zunächst hat sie doch ihren Eigenwert, weil sie das Korrelat zum reinen Denkwillen, der seine Befriedigung verlangt, ist. Auf logischen Wertungen beruht formal alles das, was wir als das begriffliche „Wesen" bezeichnen. Nur durch eine Auswahl können wir die bunte Mannigfaltigkeit der Erlebnisinhalte übersichtlich und einheitlich zusammenfassen und ordnen; die gesamte Begriffsbildung steht primär unter dem Einflusse des Wertprinzips, abgesehen davon, daß sich sekundär an bestimmte Begriffe und Ausdrücke bestimmte Gefühlswerte knüpfen, welche zur Erhaltung und Verbreitung derselben beitragen, ihnen eine gewisse Suggestionskraft verleihen, ein Umstand, der auch sozialpsychologisch bedeutsam ist. Im rein Logischen selbst stecken also Wertungen, die man beachten muß, will man das Wesen des Denkens und die Geltung der Denkgesetze zentral verstehen; aber es sind hier nicht praktische Wertgesichtspunkte ausschlaggebend, sondern es handelt sich um eine eigene Kategorie des Wertes. Der praktische (biologische, ethische) Wert der Wahrheit ist von dem reinen Wahrheitswert, d. h. von der logischen Wertigkeit wahrer Urteile wohl zu unterscheiden. Ebenso gibt es spezifisch ästhetische Werte, welche nichts anderes bedeuten als die Tauglichkeit anschaulicher Objekte zur Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse, sowie ethische Werte, welche in der Richtung des Sittlichkeitswillens liegen, diesem Genüge tun, usw. Ein und dasselbe Objekt kann natürlich in verschiedene Wertsphären fallen, aber nur dadurch, daß es eben Eigenschaften hat, von denen der eine Teil auf diese, der andere auf jene Bedürfnisse und Wollungen sich bezieht, oder daß es neben dem direkten noch einen Wirkungswert besitzt.

Wir ersehen aus dem allen den Wert des Wertbegriffes für die Geisteswissenschaften. Wie der Zweckbegriff, ist jener sowohl in explikativer als in kritisch-normativer Hinsicht von Wichtigkeit. Die Wertung ist selbst ein Faktor des Geisteslebens, sie ist eine psychische Ursache, die teils individuell, teils typisch, generell bestimmte Wirkungen hat. Die menschlichen Subjekte sind wertende, „stellungnehmende" Aktionszentren, und zunächst ist es die Aufgabe der Psychologie, das Wesen und

die Faktoren der Wertung selbst zu erforschen. Die Werttatsachen sind zunächst ein Objekt der Psychologie (und der Werttheorie), dann aber auch ein Erkenntnismittel. Das seelische, soziale, geschichtliche Leben ist von Wertungen durchsetzt und ohne die Einsetzung solcher als Ursachen, Faktoren, Bedingungen des Handelns nicht im Geringsten zu begreifen, zu erklären. Gewiß sind konkrete Wertungen vielfach durch historisch gewordene Verhältnisse und soziale Relationen bedingt, aber an dem Zustandekommen dieser selbst sind in letzter Linie immer auch schon Wertungen seitens der Individuen und Gemeinschaften (Kollektivwerte) beteiligt. Der ganze Kulturprozeß ist nur die Formung äußerer und innerer Natur im Sinne fortschreitender Wertungen, die ganze Geschichte ein Kampf um Werte, um die Realisierung menschlicher Grundwerte. Ohne irgendeine „Wertbeziehung", ohne Zuordnung des Geschehenen zu mehr oder weniger allgemeinen Kulturwerten (Wissenschaft, Kunst, Religion usw.) ist eine planvolle, einheitliche, zusammenhängende Geschichtsdarstellung nicht möglich; diese kann auch der „Wertzentren" nicht entbehren. Mindestens „relative Wertmaßstäbe" sind für den Historiker unerläßlich, wenn er schon nicht das Geschichtliche direkt zur allgemeinen Kulturförderung in Beziehung setzt, wie dies jedenfalls die Geschichtsphilosophie tun muß.

Über die kritisch-normative Funktion des Wertbegriffes ist das Nötigste bereits oben gesagt worden. Der Begriff der Norm selbst steht zu dem des Wertes in Beziehung. Die Norm ist eine „Willensvorschrift", sie „bezeichnet unter verschiedenen Arten möglicher Handlungen diejenige, die bevorzugt werden soll" (Wundt, Ethik[3], S. 539 f.). Das Bevorzugen ist aber ein Bewerten, und so ist die Norm zunächst eine Wertungsregel. Den Grundwerten entsprechen denn auch die „Grundnormen", denen sich die „abgeleiteten" Normen unterordnen als Konsequenzen jener, als Mittel zu deren Realisierung. Treffend bemerkt daher Cornelius: „Da die Bestimmung unseres Strebens durch höhere Werte ihrerseits als die wertvollere gegenüber jeder Bestimmung durch minderwertige Ziele charakterisiert ist, so ist die erstere Bestimmung stets diejenige, nach welcher wir unser Verhalten richten sollen. Jede allgemeine Bestim-

mung eines Rangunterschiedes höherer und geringerer Werte ist daher zugleich eine normative Bestimmung für unser praktisches Verhalten, d. h. für unser Streben und Handeln" (Einleit. in d. Phil., S. 345). Und ebenso können wir uns der Bestimmung des Wesens der normativen Wissenschaft seites Husserls anschließen, wonach dieselbe „allgemeine Sätze begründet, in welchen mit Bezug auf ein normierendes Grundmaß — z. B. eine Idee oder einen obersten Zweck — bestimmte Merkmale angegeben sind, deren Besitz die Angemessenheit an das Maß verbürgt oder umgekehrt eine unerläßliche Bedingung für diese Angemessenheit beistellt" (Log. Untersuch. I, 27). Inwiefern eine Wissenschaft normativ sein kann, hat der Abschnitt über die Rolle des Zweckes im Geistesleben gezeigt. Die Wissenschaft — auch die Philosophie nicht — stellt nicht aus eigenem Ermessen die Grundnormen auf, wie sie auch nicht die Grundwerte und Grundzwecke des Denkens und Handelns setzt. Aber sie kann dieselben aufzeigen, formulieren, soweit als möglich begründen oder wenigstens begreiflich machen und sodann mit voller Bewußtheit und systematisch jene Werte und Normen aufstellen, welche sich mit logischer und teleologischer Konsequenz (Windelband) aus jenen ergeben.

VII.

Wille und Intellekt.

Die Finalität, fanden wir, gehört zur geistigen Wirklichkeit und Wirksamkeit. Zielstrebige und zwecksetzende Subjekte betätigen sich im Denken wie im Handeln, aus ihren Aktionen und Reaktionen setzt sich das geistige Geschehen zusammen. Die Ziele und Zwecke aber, und mit ihnen die Wertungen, die „Stellungnahmen", welche die Richtung des Handelns bestimmen, weisen auf den Willen hin. Dieser spielt also augenscheinlich eine wichtige Rolle im Geistesleben und dessen Realisationen. In welcher Weise und in welchem Ausmaße, haben wir jetzt darzulegen.

Zunächst müssen wir aber wissen, was dieser „Wille" denn eigentlich ist. Ist er ein besonderes Element des Bewußtseins oder nur ein sekundäres Gebilde, ist er eine unbewußte Kraft, welche das Bewußtsein trägt und lenkt, oder ein im Bewußtseinszusammenhang selbst sich geltend machender Faktor? Im folgenden bedeutet „Wille", wenn nichts anderes bemerkt wird, in der Regel alles „Streben", sei es ein Trieb, ein Begehren, eine „Willkür" u. dgl.

Der Intellektualismus in seiner logischen Form ist geneigt, in dem Willen eine Seite oder Richtung des Intellekts, des Denkens zu erblicken. Das Denken ist eine geistige Potenz und Funktion, welche auch die Fähigkeit hat, sich für etwas zu entscheiden, zu entschließen und, mit Benützung des Organismus, zu realisieren. Der Wille ist hiernach keine besondere Kraft, sondern ein Moment oder Attribut des Denkens, der Vernunft selbst, die insofern „praktisch" ist. Es wird hier der Fehler begangen, einerseits Prozesse, welche sich, wie z. B. die Willensentscheidung, mit rein logischen Akten nicht decken, für solche

auszugeben, andererseits das Willensmoment stillschweigend in den Intellekt hineinzulegen, so daß es dann den Anschein hat, als könne dieser aus Eigenem das Wollen bestreiten. Es wird ferner nicht beachtet, daß zum logischen Denken schon eine aktive Aufmerksamkeit und damit ein Wollen gehört, welches auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist und den Vorstellungsablauf reguliert. Ein „Denkwille" geht dem Denken als Initialmoment voran, und das Denken selbst ist, subjektiv betrachtet, eine innere Willenshandlung, deren Produkte Gedanken und Gedankenzusammenhänge sind. Das Haltbare im Intellektualismus ist die Tatsache der Beeinflussung des Handelns durch den Intellekt, die Existenz eines Vernunft- neben einem einfachen Triebwillen.

Eine andere Form des Intellektualismus ist jene, nach welcher das Wollen oder Streben aus Verhältnissen zwischen Vorstellungen entspringt. Indem (nach Herbart) Vorstellungen einander aus dem Bewußtsein verdrängen, werden sie zu strebenden Elementen. Auch hier ist leicht zu sehen, wie das zu Erklärende schon vorausgesetzt wird, denn im bloßen Vorstellen liegt vom Streben noch nichts, und wieso eine Vorstellung die Modifikation des Strebens gewinnt, bleibt unerfindlich.

Endlich tritt der Intellektualismus in der Gestalt auf, daß der Wille (wenigstens empirisch-psychologisch) auf Bewegungsvorstellungen in Verbindung mit Muskelempfindungen zurückgeführt wird. Der Wille ist hiernach nichts als die Umsetzung einer Vorstellung in Bewegung, eine Art psychischer Reflex; eine spezifische Willensqualität existiert nicht. Wohl wird hier aber vielfach von einer „Tendenz" gesprochen, und sieht man näher zu, so bemerkt man, daß da schon ein primäres Willensmoment der Erklärung des Willens (oder vielmehr dessen Elimination) zugrunde liegt. Es ist aber auch zu betonen, daß der Übergang einer Bewegungsvorstellung in eine Handlung, wenn man mit der „Tendenz" nicht vollen Ernst macht, sich mit dem wirklich erlebten Willensvorgang nicht deckt, weil dieser qualitativ mehr ist als das, was er nach dieser Auffassung sein soll, abgesehen davon, daß es innere Willenshandlungen gibt, an welchen Bewegungsvorstellungen überhaupt keinen Anteil haben. Die „Spannungsempfindungen" aber, welche zu den Momenten einer Willenshandlung gehören, erschöpfen das Wesen des Willens nicht.

Der Wille läßt sich eben nicht aus etwas ableiten oder auf etwas zurückführen, was absolut willenlos ist. So z. B. ist es nicht auch möglich, eine Entwicklung der Willenshandlung aus rein physiologischen Reflexen anzunehmen. Wenn nicht schon von Anfang an ein Streben oder Trieb, ein elementarer Willensimpuls also, vorhanden war, konnte alle Assoziation und Erfahrung nicht ein zweckbewußtes Wollen erzeugen. Alle Arten der „heterogenetischen" Willenstheorie haben bisher versagt und müssen es naturgemäß. Das Streben ist unbeschreibbar, undefinierbar, es besteht nicht in bloßen Empfindungen, Vorstellungen oder auch Gefühlen, auch nicht in Verbindungen von solchen, es ist auch keine Bewegung, kein Reflex, noch geht es aus solchen hervor. Es ist sui generis, ist primär, ursprünglich in jeder Beziehung, wie es die „autogenetische" Willenstheorie lehrt.

Freilich gibt es kein eigenes „Willensvermögen" neben dem Intellekt. Einen einfachen Akt des Wollens oder Nichtwollens, welcher neben und außer dem Vorstellen, Fühlen usw. besteht und in Wechselwirkung mit der „Vernunft" tritt, finden wir im Bewußtsein nicht. Ein „unbewußter" Wille aber, der, ohne selbst erlebbar zu sein, unser Erleben beeinflußt, ist eine rein metaphysische Annahme, zu der jede Nötigung fehlt; außerdem ist er nur nach dem Vorbilde des bewußten Willens gedacht, ist nur dessen Verdoppelung, die als solche unnütz ist, oder aber es wird das Wollen ins Unbewußte verlegt, und das bewußte psychische Geschehen selbst ist willensfrei, gleicht jenem, wie es sich die negative Willenstheorie denkt. Ein unbewußtes Wollen ist nur im relativen Sinne möglich, nämlich als ein unreflektiertes, seines Tuns und seiner Richtung sich nicht deutlich bewußtes, ins Gewollte ganz versenktes Wollen, ein Wollen, auf das wir nicht achten, das wir nicht zum Gegenstande der Beobachtung und des Urteils machen. Im Übrigen ist Wollen eine Art des Bewußtseins, wir könnten gar nichts davon wissen, würde es nicht ein Willenserlebnis geben. Das Bewußtsein (primärer Art) ist vom Willen so unabtrennbar, wie dieser vom Bewußtsein.

Fragen wir nach der Vorstufe des Willens im höheren Sinne, so zeigt uns die individuelle und generelle Entwicklung, daß dies der Trieb ist. Die Reaktion niederster organischer Wesen

(etwa der Amöbe), das Aufsuchen des Lichtes, der Wärme, das Angezogensein durch die Nahrung usw. bekundet sich objektiv in Bewegungen (Kontraktionen u. dgl.), und es ist im Prinzip gewiß möglich, die hierbei stattfindenden Vorgänge physikalisch-chemisch zu beschreiben. Das soll keineswegs geleugnet werden, vielmehr ist vom Standpunkte der Identitätstheorie unbedingt daran festzuhalten, daß bis zu den kompliziertesten menschlichen Willenshandlungen herauf die äußere Erfahrung und mittelbare Erkenntnis nichts als einen Zusammenhang von Bewegungen und Energien zu konstatieren vermag, daß nirgends in der Reihe derselben der Wille oder Trieb ein Glied bildet. Aber um den Vorgang der Triebreaktion nicht bloß quantitativ zu beschreiben und zu erklären, sondern auch nach seinem „Fürsich-sein" zu verstehen, ist es unerläßlich, ihn, soweit der äußere Aspekt ein Kriterium dafür gibt, als Objektivation eines Innenseins zu deuten, analog dem, das wir in uns selbst finden, wenn wir uns strebend verhalten, nur möglichst noch einfacher, weniger differenziert. Der Trieb ist also psychisch ein einfacher Willensvorgang. Von einer Wahl u. dgl. findet sich hier noch nichts. Sondern die Reaktion erfolgt hier unmittelbar, durch einen äußeren Reiz ausgelöst und durch einen innern bedingt. Analysieren wir den Triebvorgang, so finden wir, daß zu ihm eine Empfindung (bzw. eine Vorstellung) und ein Gefühl gehört. Aber der Trieb ist nicht etwa die bloße Summe dieser Elemente, sondern das primäre, konkrete Geschehen, welches diese Elemente der Analyse darbietet, als Ganzes aber ein eigenartiger, einen spezifischen Zusammenhang des Erlebens bedeutender Prozeß ist, dessen Endmoment eine Veränderung in der Außen- und Innenwelt oder in beiden ist. Das Streben geht nicht aus der Empfindung oder Vorstellung hervor, sondern es ist eine subjektive Erregung, die mit einer Empfindung einsetzt und mit einer Handlung endigt. Das Gefühl aber ist nicht ein Sonderzustand neben dem Streben, sondern selbst ein Moment der Strebung, welches aber deswegen für sich hervortreten kann, weil das Streben und Handeln oft gehemmt ist, so daß es momentan nicht zu dem Endmomente gelangt.

Der Triebvorgang schließt also Empfindung (Vorstellung), Gefühl und Streben ein, ohne sich aus diesen seinen Momenten

oder Seiten erst äußerlich zusammenzusetzen.[1]) Triebe gehören in dumpfer, undifferenzierter Form schon dem primitivsten Bewußtsein an, in ihnen bekunden sich Spannungen des Lebewesens, welches in seinem Gleichgewicht gestört, nach Aufhebung unlustvoller Störungen und nach Erreichung lustvoller oder erträglicher Zustände verlangt, natürlich rein impulsiv, ohne von dem Nutzen seines Reagierens und von dem Zweck, den es dadurch realisiert, etwas zu wissen. Nur insofern gibt es keinen „blinden" Willen, als ohne ein Gerichtetsein auf etwas, ohne ein Veranlaßtsein durch Reize, welche Empfindungen und später auch Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellungen auslösen, ein Wille nicht möglich ist; denn Wollen heißt stets, zu irgend etwas, sei es auch noch so vag, Stellung nehmen. Der Trieb ist nun nichts anderes als ein eindeutig bestimmter Willensvorgang. Aus ihm entwickelt sich der zusammengesetzte, höhere Willensakt. Und zwar dadurch, daß an Stelle eines Motivs eine ganze Reihe von Vorstellungen als Beweggründen tritt und daß die Willenshandlung nicht unmittelbar dem Reiz folgt, sondern erst nach einem Zustand des „Schwankens", des „Kampfes der Motive", der Entscheidung erfolgt. Der äußere Reiz tritt in den Hintergrund, das Wollen geht jetzt vom ganzen Ich aus, in welchem sich die ganze Vergangenheit des Erlebens verdichtet hat, der Wille ist zentral geworden und dies um so mehr, je fähiger das Ich zur Beherrschung momentaner Impulse ist. Bei der „Wahl" findet eine Art Abwägen zwischen den verschiedenen Motiven und Willensmöglichkeiten statt, die „Entschließung" bedeutet den Sieg eines dieser Motive, die Verwirklichung einer dieser Möglichkeiten.

---

[1]) „Nun zerlegt sich der Inhalt eines individuellen Bewußtseins in die einzelnen Akte des Vorstellens, Fühlens, Wollens usw. Nur durch unsere isolierende und generalisierende Abstraktion werden diese Akte teils voneinander geschieden, teils, nachdem diese Scheidung vollzogen ist, den in jenen Bezeichnungen ausgedrückten Allgemeinbegriffen untergeordnet. In Wirklichkeit gibt es nur Vorgänge, die aus solchen Bestandteilen zusammengesetzt sind" (Wundt, Syst. d. Philos. II³, 149). Ursprünglich sind alle psychischen Funktionen Triebhandlungen, das gesamte niedere Seelenleben ist Triebleben. „Nicht die Vorstellung, nicht das Gefühl oder der Wille in der engeren Bedeutung des Wortes, sondern der Trieb als die Vereinigung aller dieser Bestandteile ist so das Grundphänomen des psychischen Geschehens" (a. a. O. S. 158).

Während der Trieb durch ein Gefühl der Passivität, des „Dranges" charakterisiert ist, fühlen wir uns im eigentlichen Wollen und Wählen mehr oder weniger aktiv, wir finden uns selbst als Ursachen unseres Tuns, wenn wir auch oft merken, daß wir dazu durch Gründe veranlaßt sind.

Der Voluntarismus, den wir hier vertreten, sieht also im Willen einen Grundfaktor des Bewußtseins, etwas Spezifisches, aber nicht etwas absolut Einfaches, kein Einzelelement des Erlebens. Das Subjekt ist wollend, sofern es in bestimmter Weise sich reaktiv oder aktiv verhält, zu welchem Verhalten sowohl Intellektelemente (Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe) als auch Gefühle gehören. Der Willensvorgang ist zusammengesetzter Natur, er ist ein eigenartiger Zusammenhang des Erlebens, in welchem bald dieses, bald jenes Moment mehr hervortritt. Das vollständige Bewußtsein ist Willensprozeß, es können aber einzelne Momente desselben entweder gesondert betrachtet werden oder auch bei Hemmung der anderen reiner, selbständiger zur Geltung kommen, und daher kann man neben den Willenserscheinungen als solchen analytisch auch Vorstellungen, Gedanken und Gefühle unterscheiden, wiewohl es in konkreter Wirklichkeit kein bloß vorstellendes, denkendes oder bloß fühlendes Bewußtsein gibt. Es muß nur nicht immer zu jener Phase des Willensprozesses kommen, welche wir als Willenshandlung bezeichnen, die wiederum zweifacher Art ist: die äußere Willenshandlung besteht in einer Veränderung physischer Relationen durch den Willen, sofern er objektiv selbst ein physischer Vorgang ist; die innere Willenshandlung ist die Veränderung des Vorstellungsablaufs und des Bewußtseins infolge von Hemmungen, Regulierungen und Begünstigungen seitens des Willens. Gefühle, welche nicht unmittelbar zu Willenshandlungen führen, lassen sich als potentielle Wollungen, als Willenskeime betrachten. Gefühle, die keinerlei Tendenz enthalten, nicht wenigstens ein Streben nach ihrer Fixierung oder ein Widerstreben gegen ihr Dasein einleiten, gibt es nicht; die „Reinheit" des Gefühls ist nur eine relative. Dabei sind diese „reinen" Gefühle gar nicht das Primäre, sondern sie entstehen durch Abschwächung des ursprünglichen effektiven Lebens, welches sich in Bewegungen entladet. Und an dieser Abschwächung ist großenteils schon der Wille selbst be-

teiligt, indem die Tendenz zur „Selbstbeherrschung" auf den Gefühlsausbruch hemmend einwirkt. Die reinen Gefühle sind also nicht selbständige Bewußtseinsfaktoren von Anfang an, sondern das Produkt einer Entwicklung. So verhält es sich auch mit dem Vorstellen und Denken. Auch dieses ist ursprünglich und teilweise noch jetzt bei uns selbst in hohem Maße affektiv und appetitiv, es ist stark gefühlsbetont und ist mit energisch sich bekundenden motorischen Entladungen behaftet. Erst infolge der Abschwächung des Affekts und des Strebens sowie der motorischen Umsetzung entsteht das relativ reine Vorstellen und Denken. Ganz fehlt ihm aber das Emotionelle, Volitionelle und Motorische niemals (Sprachinnervationen, unmerkliche feine Bewegungen: Stirnrunzeln u. dgl.).[1]

Von außerordentlicher Bedeutung ist die Mechanisierung der Willenshandlungen durch Übung und Gewohnheit. Sie be-

---

[1]) Nach Wundt gibt es „kein Gefühl und keinen Affekt, die nicht in irgendeiner Weise eine Willenshandlung vorbereiten oder wenigstens an ihrer Vorbereitung teilnehmen könnten. Alle, selbst die verhältnismäßig indifferenten Gefühle, enthalten in irgendeinem Grade ein Streben oder Widerstreben, mag dasselbe auch nur ganz allgemein auf die Erhaltung oder Beseitigung des bestehenden Gemütszustandes gerichtet sein. Wenngleich daher der Willensvorgang als die verwickeltste Form der Gemütsbewegungen erscheint, welche Gefühle und Affekte als ihre Bestandteile voraussetzt, so ist doch auf der anderen Seite nicht zu übersehen, daß zwar im einzelnen fortwährend Gefühle vorkommen, die sich nicht zu Affekten verbinden, und Affekte, die nicht in Willenshandlungen endigen, daß aber in dem ganzen Zusammenhang der psychischen Prozesse jene drei Stufen sich wechselseitig bedingen, indem sie die zusammengehörigen Glieder eines einzigen Vorganges bilden, der nur als Willensvorgang zu seiner vollständigen Ausbildung gelangt. In diesem Sinne kann das Gefühl ebenso gut als der Anfang einer Willenshandlung, wie umgekehrt das Wollen als ein zusammengesetzter Gefühlsprozeß und der Affekt als ein Übergang zwischen beiden betrachtet werden" (Grundr. d. Psychol.[8], S. 221 f.) Die einfachen Gefühle sind die subjektiven Elemente der unmittelbaren Erfahrung. Durch psychische Synthese gehen aus ihnen Gesamtgefühle hervor, welche den Partialgefühlen gegenüber etwas qualitativ Neues darstellen. Das Gegensatz- oder Kontrastmoment ist für die Gefühle charakteristisch. Die qualitative Mannigfaltigkeit der einfachen Gefühle ist größer als die der Empfindungen. Die drei Hauptrichtungen der Gefühle sind: Lust — Unlust, erregende — beruhigende, spannende — lösende Gefühle. Die nie fehlende „Einheit der Gefühlslage" beruht auf der Einheit des Willens.

steht darin, daß infolge der häufigen Wiederholung der Handlung die Motive immer mehr an Klarheit, Bewußtheit verlieren, der Kampf der Motive aufhört und, indem zuletzt das herrschende Motiv, welches so oft zur Handlung geführt hatte, allein auftritt, aus einem Willkür- oder Wahlakt eine Triebhandlung wird, die aber auch ganz automatisch, reflektorisch werden kann, wenn auch noch dieses Motiv dem Bewußtsein entschwindet. Es gehen also aus Wahlhandlungen Triebvorgänge und aus diesen — oder auch aus primären Triebvorgängen — automatische und Reflexhandlungen hervor. Es wird dabei Energie erspart, und daher ist diese Mechanisierung nützlich. Die Zweckmäßigkeit der Reflexe und der Instinkte[1]) (automatisierter Triebhandlungen der Gattung, die als Reflexmechanismus und spezifische Tendenzen ererbt sind) wird durch jene begreiflich. Diese Mechanisierung bedeutet eine vollkommene Anpassung der Handlung an den Reiz, eine Fixierung von Willenserprobungen. Was der Wille des Individuums oder der Gattung in langer und mühsamer, oft erfolgloser Arbeit errungen, das steht nun in Bereitschaft, reagiert auf den leisesten Reiz mit größter Sicherheit und Leichtigkeit, ohne daß es neuer geistiger Arbeit bedarf, ohne Schwanken und Suchen. Dieser Willensmechanismus kann nun von dem aktiven Willen in seinen Dienst genommen und als Material für neue Gestaltungen verwertet werden. Weit entfernt also, daß der Wille aus Reflexen hervorgehen kann, sind die Reflexe selbst am besten zu begreifen, wenn man sie phylogenetisch auf ur-

---

[1]) Instinkte sind nach Wundt „einseitig ausgebildete Triebe". Eine Ausbildung neuer Instinkte bei Tieren bzw. eine Modifikation vorhandener besteht. Die Instinkthandlungen gehen von äußeren oder inneren Empfindungsreizen aus. „Die zusammengesetzte, auf angeborener Anlage beruhende Beschaffenheit der Handlungen läßt sich hierbei nur aus generell erworbenen Eigenschaften des Nervensystems erklären, infolge deren auf gewisse Reize sofort und ohne individuelle Einübung angeborene Reflexmechanismen ausgelöst werden. Die zweckmäßige Wirksamkeit dieser Mechanismen kann aber nur als ein Produkt genereller psychophysischer Entwicklung betrachtet werden." Die verwickelten Instinkte lassen sich „als Entwicklungserzeugnisse ursprünglich einfacher Triebe erklären, die sich im Laufe zahlloser Generationen durch allmählich hinzutretende, sich befestigende und vererbende individuelle Gewohnheiten immer mehr differenziert haben" (Grundriß d. Psychol.[8], S. 346 f.).



sprüngliche Triebhandlungen zurückführt, die sich stabilisiert und mechanisiert haben, so daß das psychische Moment nur noch in einem kaum merklichen oder auch relativ unbewußten Impuls besteht, der bei Gehirntieren nicht mehr zum Zentral- und Oberbewußtsein, sondern zum Innensein untergeordneter Nervenzentren (Rückenmark) gehört; denn völlig apsychisch sind auch die Reflexhandlungen nicht, sie entspringen (unmittelbar) Reizen, die irgendwie, wenn auch nicht alle von dem zentralen Ich, verspürt werden und sich sofort entladen.

Das fortwährende Zusammengehen der progressiven mit der regressiven Willensentwicklung ist von fundamentaler Bedeutung sowohl für das Individual- wie auch für das Kollektivbewußtsein. Die Automatisierung des Willens führt zu einer ganzen Reihe von Fertigkeiten, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten, Neigungen, Anlagen, welche dem Geistesleben und dem Handeln bestimmte Richtungen geben und es zu höheren Leistungen befähigen. Die Entwicklung von Triebvorgängen zu komplizierten Willensakten unterwirft das Streben der Vernunft, macht das Wollen einsichtsvoll, befreit es von dem Zwange der Umwelt und deren Reflexe im Organismus, läßt es sich an der Erfahrung orientieren, die Zukunft antizipieren, das Leben zweckvoll und planmäßig gestalten. Es bildet sich so ein Vernunftwille heraus, d. h. ein gedanklich geleiteter, durch Begriffe, Urteile, Ideen motivierter Wille, der nur darauf sich richtet, was ihm das Denken und die Erkenntnis als mögliches Ziel setzt, ein Wille, der mit Bewußtsein auf das Richtige geht, d. h. auf dasjenige, was sein wahres Wesen und was das Wesen der Dinge, um die es sich handelt, erfordert, bedarf. Während der Trieb kurzsichtig, auf das Nächste gerichtet ist, weist der Vernunftwille ein mehr oder weniger klares und vollständiges Bewußtsein der Folgen seines Tuns auf. Damit der Vernunftwille dem Triebe überlegen ist — und er ist es überall, wo es sich nicht um direkt lebens- und gattungserhaltende, kein Überlegen und Bedenken vertragende Bedürfnisse handelt — muß er freilich neben der richtigen Einsicht auch die genügende Energie haben. Der Trieb ist da zweckmäßig, wo es sich um einfache, ziemliche konstante Verhältnisse handelt. Komplizierteren Situationen aber ist weder er noch der aus ihm hervorgegangene

Instinkt gewachsen, da bedarf es eines erfahrenen, urteils- und überlegungsfähigen Willens, der fähig ist, den neuen Situationen sich anzupassen. Aber dieser Wille darf nicht gebrochen sein, er darf nicht zersplittern, unschlüssig zwischen den verschiedenen Motiven hin und her schwanken, darf nicht von der „Gedankenblässe angekränkelt" sein, soll es zum zweckmäßigen Handeln kommen. Schon deshalb ist die unablässige Automatisierung von Willensakten zweckmäßig, welche eine um so energischere Konzentration der aktiven Willenskraft ermöglicht.

Ohne Übertreibung läßt sich also sagen: alle psychischen Vorgänge sind teils selbst Willenshandlungen, teils Elemente oder Momente oder Nachwirkungen von solchen. Der Wille ist das Zentrum des psychischen Erlebens, ist die Totalität desselben, das Dynamische im Bewußtsein. Der Wille ist nicht ein metaphysisches Prinzip jenseits des Erlebens, sondern dasjenige im Bewußtsein, was dieses zu einer wirksamen, in Bewegungen sich objektivierenden Kraft macht. Das Psychische wirkt uneigentlich als Wille, die psychische Kausalität ist, zentral betrachtet, Willenskausalität. Von Anfang an, von dem dumpfen Drange zu ungeregelten Bewegungen, wie wir ihn beim Neugeborenen vorfinden, angefangen bis hinauf zu den weitausschauenden, planmäßigen Willensentscheidungen spielt der Wille eine dynamische Rolle. Bevor der Intellekt, das Denken da ist, tritt im Lebewesen schon der Wille als Streben auf, innig verknüpft mit den Sinnesfunktionen, die nach Betätigung verlangen, dann in der Aufmerksamkeit, mittelst welcher er bestimmte Erlebnisse begünstigt. Unter seiner Mitwirkung erst bildet sich der Intellekt aus, die Fähigkeit, Vorstellungen zweckmäßig zu ordnen. In diesem Sinne gebührt dem Willen der Primat vor dem Intellekt, wenn auch erst der intelligente Wille das Wesen des Menschen ausmacht. Willen und Intellekt stehen in Wechselwirkung mit einander. Das Denken ist selbst eine Willenshandlung, deren Erzeugnisse ein System von Gedanken, von Begriffen und Urteilen sind. Diese Gedanken beeinflussen nun, einmal entstanden, den Willen und damit auch das Handeln. Es gibt in uns weder eine willenlose Intelligenz noch einen intelligenzlosen Willen. Der Wille ist das dynamische Zentrum der Intelligenz, diese eine Verarbeitung von

Vorstellungen durch den Denkwillen, bzw. die Fähigkeit dazu. Eine Gedankenentwicklung gibt es nur unter der Leitung dieses Denkwillens, der nach Einheit strebt und keine Widersprüche duldet; von selbst gibt es kein „Umschlagen" der Begriffe in ihr Gegenteil, keine Synthese, keine „Dialektik", wie Hegel sie annahm. Was die Gedanken aus einander sich entfalten läßt, sie hervortreibt und in logische Zusammenhänge bringt, das ist nicht eine willenlose reine Denktätigkeit, sondern ein reiner Denkwille, der unbeirrt und konsequent, sich selber treu auf sein Einheitsziel zustrebt und seine Einheitsforderung im Denken und Erkennen zu verwirklichen sucht, wobei freilich, infolge der Beschränktheit der Intelligenz und der Erfahrung, Irrtümer und Widersprüche nicht ausbleiben, deren Gewahrwerden aber stets ein Motiv zur Berichtigung der Denkergebnisse abgibt. Abgesehen von diesem reinen Denkwillen, der erst auf einer höheren Entwicklungsstufe des Bewußtseins ausgeprägt erscheint, ist der Intellekt auch sonst stark vom Willen beinflußt. Denn wir sehen, daß alle Erkenntnis ursprünglich dem Willen zum Leben dient, daß biologische, praktische Bedürfnisse den Anlaß zur Betätigung der Erkenntnisfunktionen bieten; auch auf der Stufe ausgebildeten Kulturlebens wird die Wissenschaft, so sehr sie auch Selbstzweck ist, für die Praxis und damit also für den sie fordernden und setzenden Willen verwertet. Dazu kommen endlich die mannigfachen Einflüsse, welche subjektive Willensrichtungen auf die Gestaltung unseres Denkens, Glaubens und Erkennens ausüben.

Der Wille ist also das psychische Aktionsprinzip nach jeder Richtung hin, sowohl für das Denken wie für das Handeln und Gestalten. Es war ein grober Irrtum, den Vorstellungen oder Empfindungen als selbständigen Elementen eine Kraft zuzuschreiben. Was die Vorstellungen mit einander kausal verknüpft, zu einem kontinuierlichen Zusammenhange synthetisch vereinigt, ist das Willensmoment des Bewußtseins, sei es in triebhafter, sei es in aktiver Form. Wenn eine Vorstellung die andere hervortreibt und sich mit ihr im Bewußtsein assoziiert, so geschieht dies ursprünglich nur deshalb, weil sie den Triebwillen erregt und zur passiven Apperzeption einer Vorstellung, die mit jener in irgend eine Einheit zusammengeht, be-

stimmt, nötigt. Natürlich ist bei der Vorstellungsassoziation als solcher niemals ein aktiver Wille, eine Wahl beteiligt. Im Gegenteil, je mehr wir unseren aktiven Willen zurückhalten, den Vorstellungsablauf frei schalten lassen, desto leichter vollziehen sich die Assoziationen, wie es das Beispiel der „Träumerei" beweist. Aber dieses Ungehemmtsein durch den aktiven Willen, durch die willkürliche Aufmerksamkeit bedeutet keineswegs das völlige Fehlen des Willensmoments bei den assoziativen Verbindungen. Sondern es handelt sich bei der Assoziation um mechanisierte innere Triebhandlungen, um relativ unbewußte Tendenzen der einheitlichen Psyche, Vorstellungen in einem solchen „Zusammen" zu produzieren, wie es bereits einmal bestand oder wie es sich von selbst (infolge der Ähnlichkeit der Vorstellungen) darbietet. Die Assoziation ist das Produkt einer passiven Einheitsfunktion. Von den Assoziations- sind nun die Apperzeptionsverbindungen (Gedanken usw.) dadurch verschieden, daß sie unter dem Einfluß des aktiven Willens zustandekommen. Sie sind Produkte der aktiven Einheitsfunktion des Willens. Indem dieser Wille ein bestimmtes Ziel vor Augen hat, erhebt er durch „aktive Apperzeption" nur jene Vorstellungen zu klarem Bewußtsein, die in der Richtung zu seinem Ziele liegen. Es verbinden sich nun aus dem in Bereitschaft stehenden Assoziationsmaterial nur jene Elemente, welche der Denkwille benötigt, verwerten kann. Eine Auswahl der Vorstellungen und Begriffe findet statt, eine Hemmung des logisch Unzweckmäßigen, eine Regulierung des Vorstellungsablaufs erfolgt. Paßt sich in der Assoziation der Wille dem Vorstellungsverlaufe an, so besteht die apperzeptive Synthese und Gliederung in einer Anpassung des Vorstellungsverlaufes an die Zwecke des Willens, in einer Beherrschung des geistigen Stoffes durch die formende Funktion des wollenden Subjekts, welche aber keineswegs willkürlich, grundlos verfährt, sondern durchaus „sachgemäß". Inwiefern die Gesetzlichkeit des Denkens mit der des Willens zusammenhängt, werden wir später sehen.

Es ist also unmöglich, das gesamte geistige Leben aus Assoziationen von Vorstellungen oder Empfindungen aufzubauen. Entgegen der reinen Assoziationspsychologie ist die (von Wundt begründete) Apperzeptionspsychologie zu ver-

fechten.[1]) Die oft aufgestellte Behauptung, die Apperzeption sei eine metaphysische, mytische Macht, gleichsam eine „Oberseele", ist haltlos. Denn unter der Apperzeption ist keine jenseits des Erlebens liegende, unbekannte Kraft zu verstehen, sondern eine im Erleben selbst sich bekundende Funktion, welche darin besteht, daß alles, was triebhaft oder willentlich im engeren Sinne die Aufmerksamkeit erregt, klarer und deutlicher bewußt wird. Die „Aufmerksamkeit" selbst ist ein subjektiver Zustand, der durch bestimmte Gefühle und Empfindungen charakterisiert ist und ein Streben enthält. Ein reaktiver oder aktiver Wille zur Erfassung und Festhaltung des Reizes ist der Kern der Aufmerksamkeit, deren Erfolg die Apperzeption ist. Was in den „Blickpunkt" des Erlebens tritt, das ist ein vor anderen Inhalten Bevorzugtes, etwas, was das „Interesse", den Wahrnehmungswillen, erregt und in der konzentriertesten Weise, mit Abhaltung alles Störenden erfaßt wird. Die Apperzeptions-

---

[1]) „Den durch eigentümliche Gefühle charakterisierten Zustand, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhalts begleitet, nennen wir die Aufmerksamkeit; den einzelnen Vorgang, durch den irgendein psychischer Inhalt zu klarer Auffassung gebracht wird, die Apperzeption". „Der neue Inhalt drängt sich plötzlich und ohne vorbereitende Gefühlswirkung der Aufmerksamkeit auf; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der unvorbereiteten oder der passiven Apperzeption." Der neue Inhalt wird durch die Aufmerksamkeit in der Erwartung vorweggenommen und erregt sie nun; das ist die vorbereitete oder aktive Apperzeption (Wundt, Grundr. d. Psychol.[8] S. 252, 264). „Betrachtet man nun die Gefühlsseite der Aufmerksamkeitsvorgänge genauer, so zeigt sich, daß dieselbe vollständig mit dem allgemeinen Gefühlsinhalt der Willensvorgänge übereinstimmt. Zugleich ist einleuchtend, daß die passive Apperzeption ihrem wesentlichen Charakter nach einer Triebhandlung, die aktive einer Willkürhandlung entspricht." Bei der ersteren regt nur ein Motiv die Aufmerksamkeit an, bei der anderen findet erst ein Kampf der Motive statt (a. a. O. S. 266). Verbindungen, die sich bei passivem Bewußtseinszustande bilden, sind Assoziationen, solche, die einen aktiven Zustand voraussetzen, Apperzeptionsverbindungen (a. a. O. S. 271). Es gibt simultane Assoziationen (Verschmelzungen, Assimilationen, Komplikationen) und sukzessive Assoziationen (S. 274 f.) Die einfachen Apperzeptionsfunktionen sind: Beziehung und Vergleichung, die zusammengesetzten: Synthese und Analyse (S. 309 ff.). Auf ihnen beruht die Denk- und Phantasietätigkeit.

akte sind also teils Trieb-, teils Willensakte, die als solche aber nicht grundlos sind, sondern gesetzmäßig aus dem Zusammenhange des Ichs entspringen und unter bestimmten Bedingungen, zu denen natürlich auch die Beschaffenheit der Reize und Vorstellungen nebst deren Gefühlstöne gehören, in Kraft treten. In der aktiven Apperzeption geht der Erkenntniswille den Eindrücken schon aktuell vorher, diese werden erwartet, gesucht, antizipiert. Die aktive Apperzeption ist also eine zielstrebige Funktion. Während bei der bloßen Assoziation die Vorstellungen passiv kommen und gehen, ohne daß eine Formung und Gliederung derselben erfolgt, ist das Denken ein Prozeß, in welchem das Ich sich selbsttätig verhält. Vergleichen, Beziehen, Analyse und Synthese sind solche Apperzeptionsfunktionen, durch welche das Vorstellungsmaterial aktiv verarbeitet wird; die „Fundamente" zu den Beziehungen usw. bestehen allerdings schon in den Vorstellungszusammenhängen selbst, aber erst die Denktätigkeit stellt diese Relationen als solche her, indem das Gegliederte, Analysierte in die Einheit des Bewußtseins hineingenommen und in einem Akte zusammengefaßt wird. Denken, schöpferische Phantasie,[1]) kurz alle geistigen Prozesse, in welchen bestimmte Zwecke aktiv realisiert werden, sind als passive Resultate von Vorstellungsverbindungen absolut nicht zu begreifen; ohne das aktive Verhalten des Ichs können keine Begriffe, keine Urteile, keine Überlegungen und Entschlüsse, keine eigentlichen Handlungen und Gestaltungen zustandekommen. Diese „Selbsttätigkeit" ist, nochmals sei dies betont, keine Kraft neben den Bewußtseinsvorkommnissen, sondern eine Form des Bewußtseins selbst, die sich deutlich von dessen passiven Form unterscheidet.

---

[1]) Die Phantasie ist nach Wundt ein „Denken in sinnlichen Einzelvorstellungen", ein „Denken in Bildern". Ihre Tätigkeit beginnt mit einer „Gesamtvorstellung", die sich dann in eine Anzahl von Gebilden zerlegt. Die aktive Phantasietätigkeit steht wie das Denken unter dem Einfluß von Zweckvorstellungen. Sie erzeugt durch eine Synthese aus Vorstellungen und deren Elementen neue Bewußtseinsinhalte und Zusammenhänge von solchen, baut eine eigene geistige Welt auf, die ihre Elemente der Erfahrung entlehnt, durch die Kombinationsformen jener aber sich von ihr entfernt.

Indem der Wille das Konstanteste im psychischen Geschehen ist, dasjenige, was diesem den innerlichen Zusammenhang verleiht, übt er eine Einheitsfunktion aus. Im Streben und Wollen erfaßt das Ich am unmittelbarsten und zentralsten sein Wirken und seine Wirklichkeit, so daß man mit Recht sagen kann: volo, ergo sum. Der Wille ist der Kern der Subjektivität, dasjenige, was in keiner Weise auf das Nicht-Ich und das objektive Gegebensein derselben bezogen wird, sondern was in seiner permanenten Grundrichtung, als individueller „Grundwille“ das Ich selbst konstituiert, sofern dieses der reaktive und aktive Einheitspunkt des Erlebens, des Bewußtseins ist. Der Grundwille, um den sich alles Erlebens gleichsam gruppiert, ist der rote Faden, der den Ablauf der Erlebnisse durchzieht, das synthetische Agens, welches sie zusammenhält und trägt, indem es sich in ihnen entfaltet und auswirkt. Ich und Wille sind nicht zwei real verschiedene Wesenheiten, sondern das Ich ist ebenso Wille, wie der Wille im Individuum ein Ich ist. Ein „reiner“ Wille im Sinne einer einfachen Willensqualität existiert nicht, wohl aber kann man gedanklich alles, was das Ich in Beziehung zur Umwelt ist, also den Vorstellungsinhalt von ihm abziehen, und dann erweist sich der Wille als das ureigene „Selbstsein“ des Subjekts, als eine dynamische Einheit, die sich im Zusammenhange einzelner Willensakte und Willensreaktionen manifestiert. Keinesfalls dürfen wir uns den Willen als eine metaphysische Kraft denken, welche (wie dies bei Schopenhauer der Fall ist) an sich jenseits von Raum und Zeit und aller Veränderlichkeit existiert. Der Wille ist vielmehr ein Agens, welches formal sich konstant erhält, im Übrigen aber in den Entwicklungsprozeß des Geschehens eingeht und selbst ein Entwicklungsprinzip ist.

Von fundamentaler Bedeutung für den ganzen Entwicklungsgang des Wollens ist dies, daß der Wille, um seine Einheit konstant zu setzen, die Einheit seiner Erlebnisse und deren Inhalte fordert. So wird er zum Einheitswillen. Der Wille setzt sich selbst subjektiv als Einheit, indem er zugleich in die Inhalte des Erlebens Einheit und Zusammenhang bringt. Beide Einheiten sind Korrelate, sind in Wahrheit untrennbar. In dem Maße, als es dem Willen gelingt, sein Erlebnismaterial zu vereinheitlichen, tritt seine eigene Einheit fester

und bewußter hervor, und je einheitlicher das subjektive Willensbewußtsein ist, desto mehr Einheit kommt in das Erlebnismaterial hinein. Die Einheitsetzung, welche für das logisch erkennende und handelnde Bewußtsein charakteristisch ist, ist also nicht ein von Anfang an fertig gegebener Inhalt, sondern ein Postulat des Willens. Dieser Einheitswille ist dasjenige, was subjektiv der „transzendentalen Apperzeption“, der einheitlichen Synthese von Inhalten des Bewußtseins zugrundeliegt, und das Postulat des einheitlichen Zusammenhanges ist die oberste formale Norm alles Denkens und Handelns, das zentralste „A priori“ desselben, das sich in den „Kategorien“ entfaltet, so aber, daß diese, die Grundformen des Erkennens, zugleich die Bedingungen zur Herstellung objektiver Einheit sind; diese Einheit selbst ist der unmittelbare *Zweck* der Denk- und Erkenntnisarbeit. Der Einheitswille ist die gemeinsame Wurzel der theoretischen und praktischen Vernunft, ja auch der ästhetischen Beurteilung. Er ist diejenige Bedingung, der alles Geistige genügen muß, um formale Richtigkeit zu haben, wobei aber über den spezifischen Inhalt, der in diese Einheit eingeht, noch nichts gesagt ist. Für die Erkennistheorie kommt aber nicht das psychologische Phänomen des subjektiven Willens zur Einheit in Betracht, sondern der dem wissenschaftlichen, objektiven Erkennen immanente Einheitswille, dessen Forderung den obersten Grund von Erkenntnisakten abgibt und diese legitimiert, indem sie als logisch zweckmäßig, als notwendige Bedingungen objektiver Erfahrungszusammenhänge sich erweisen. Die „transzendentale Methode“ der Erkenntniskritik ist also teleologisch, und der „Kritizismus“ ist hier, insofern er im Willen das Zentrum des Erkennens und dessen letzte Bedingung erblickt, ein voluntaristischer Kritizismus. Für ihn sind die Denkgesetze zugleich Willensgesetze, d. h. Postulate und Normen des reinen Denkwillens. Soll dieser sich realisieren können, dann muß unbedingt nach der Gesetzlichkeit der Identität, des zu vermeidenden Widerspruches, der zureichenden Begründung gedacht werden. Die logischen Denkgesetze sind daher nicht subjektiv, d. h. sie sind nicht von der Besonderheit der Subjekte abhängig, sondern durch das logische „Bewußtsein überhaupt“ gesetzt; der Einzelne muß sie anerkennen, weil er sonst nicht den logischen Zweck erreicht.

Da diese Gesetze das logische Denken konstituieren, gelten sie absolut, d. h. für jedes mögliche Denken, einerlei ob sie jetzt von jemandem gedacht und anerkannt werden oder nicht. Das bedeutet aber nicht, daß es „Wahrheiten an sich" als außerhalb jedes Denkens liegende Wesenheiten gibt, sondern die zur Zeit nicht gedachten Wahrheiten sind Denkmöglichkeiten und Denknotwendigkeiten, die unter bestimmten Bedingungen sich realisieren und bis dahin teils in den bestehenden Urteilen, teils in der „Natur der Dinge" gegründet sind; nur die rein formalen Wahrheiten (Axiome) sind von der Erfahrung unabhängig, insofern sie zur Gesetzlichkeit des Denkens selbst gehören und auf jeden möglichen Inhalt sich anwenden lassen, den sie so logisieren. Freilich gibt es keine Formen des Denkens, der Anschauung, der Erfahrung vor dem Auftreten von Erlebnissen, diese Formen sind nicht angeboren, gehen der Erfahrung nicht zeitlich voran. Sie sind zugleich mit der Erfahrung da und bilden das feste Gerüst, das Grundschema derselben. Sie sind Weisen, Erfahrung, d. h. geordneten Zusammenhang objektiver Inhalte, zu konstituieren, und insofern ist die Erfahrung durch sie bedingt. Anderseits bewähren sie sich an und in der Erfahrung, erweisen sie sich als tauglich zu deren Verarbeitung. Die bewußte Herausarbeitung und Spezifierung der apriorischen Erkenntnismittel, ihre feinere und zweckmäßigere Gestaltung erfolgt im Laufe der historischen Entwicklung der Wissenschaft und ist insofern eine Leistung des theoretischen Gesamtgeistes. Was dieser methodisch zu objektiven, allgemeingültigen Gebilden gestaltet, das tritt dem Einzelsubjekt bindend entgegen als eine Summe logischer Werte, die für das subjektive Denken maßgebend sind. Das schließt natürlich eine Kritik der wissenschaftlichen Ergebnisse seitens des einzelnen Denkens nicht aus, denn es handelt sich ja darum, das Erkennen so zu gestalten, daß es formal durch die Gesetzlichkeit des reinen Erkenntniswillens der Subjekte bestimmt ist, mit möglichstem Ausschlusse dessen, was bei diesem Prozeß nicht über- oder intersubjektiv ist, sondern Irrtümern von Individuen und Gruppen entspringt. Die Kritik erfolgt dann auch, sofern sie rein wissenschaftlich ist, zwar seitens der Einzelsubjekte, aber im Namen des Übersubjektiven und geleitet durch die Normen desselben.

Wille und Zwecksetzung sind also Faktoren des Denkens und Erkennens. Im Herzen der Vernunft wohnt der Wille. Alle Denk- und Erkenntnisarbeit ist zielstrebig, hat einen Zweck, von dem aus sich die logischen Normen ergeben. Das „Transzendentale“ ist zugleich teleologisch. Aber, wohlgemerkt, es handelt sich hier um eine spezifische Richtung der Zielstrebigkeit. Gewiß, Denken und Erkennen haben auch biologische und praktische Zwecke, letzten Endes sind sie dazu da, unsere Stellung in der Natur zu verbessern, unser Leben besser gestalten zu helfen, kurz, sie sind Mittel zur Erhöhung des Daseins, zur Weiterentwicklung. Insofern hat der „Pragmatismus“, welcher den Intellekt und seine Leistungen dem Leben und der Menschlichkeit unterstellt, zweifellos Recht. Ferner auch zum Teile darin, wenn er unter „Wahrheit“ eines Urteils subjektiv dessen „Arbeitswert“ versteht. In der Tat ist die Wahrheit an ein Denken gebunden, sie ist die Eigenschaft von Urteilen, die ihnen insofern zukommt, als wir sie in bestimmter Hinsicht werten. Aber, das muß dem Biologismus entgegengehalten werden, es handelt sich hier in erster Linie, primär um einen eigenartigen, nämlich um einen theoretischen, logischen Wert. Wahr ist ein zweckmäßiges Urteil, gewiß, aber diese Zweckmäßigkeit ist vor allem die logische Zweckmäßigkeit, d. h. die Tauglichkeit des Urteils zur adäquaten Formulierung von Wirklichkeitsrelationen. „Wahrheit“ (material) ist Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit, freilich nicht im Sinne der „Abbildung“ u. dgl., sondern im Sinne eines „Entsprechens“, einer Korrelation, der zufolge jeder material richtigen Gedankenverbindung eine, qualitativ vielleicht ganz anders bestimmte, Relation in der Sphäre des Existierenden zugeordnet ist. Fällen wir nun Urteile, welche diesen Wirklichkeitsrelationen gerecht werden, sie symbolisch so bestimmen, daß wir auf Grund der Erfahrung und des Schließens annehmen dürfen und müssen, es „entspricht“ diesen Symbolverknüpfungen etwas Wirkliches, dann fördert uns das wahre Urteil theoretisch und praktisch; das erstere, indem es die Brücke zu neuen wahren Urteilen schlägt, das letztere, indem es uns die Eigenschaften und Wirkungen der Dinge — wenigstens soweit diese uns erscheinen — kennen lehrt und die Verwertung derselben für

unser Leben ermöglicht oder begünstigt. Diese Förderung aber ist nicht das Wesen der Wahrheit, sondern höchstens ein Hinweis darauf, daß Urteile, die sich vorübergehend oder prinzipiell nicht verifizieren lassen, wahr sein können, wofern sie nicht schon anerkannten, unbedingt gültigen Urteilen widersprechen. Die Wahrheit selbst ist hier wie sonst eine Idee, ein Anspruch des Urteils, ein Stück der Wirklichkeit zu treffen, in der Weise des Bewußtseins wiederzugeben. Nicht alles, was uns im Denken und Erkennen fördert, muß auch wahr sein; Fiktionen und Hypothesen haben unter Umständen einen logischen Arbeitswert, aber erstere sind von vornherein falsche Urteile, letztere erweisen sich oft als solche. Die Wahrheit ist nicht eine Funktion der Förderung, sondern diese eine Funktion der Wahrheit; um überhaupt festzustellen, was wirklich eine „Förderung" ist, bedürfen wir schon der Idee der Wahrheit. Alles Erkennen ist ein geistiges Erarbeiten der Wirklichkeit auf Grund von Erlebnisinhalten, und der Arbeitswert des wahren Urteils besteht eben darin, diesem Zwecke, der Wirklichkeitsdarstellung zu dienen. Der Wille zur Erkenntnis ist Wahrheitswille, und ein Urteil ist „wahr", wenn es so ist, wie dieser Wille es fordert, also wie es theoretisch (nicht ethisch) sein soll. Dieses Sollen ist aber nicht etwa (wie Rickert meint) ein „transzendentes Sollen", sondern dem Bewußtsein durchaus immanent, es ist der kategorische Imperativ der theoretischen Vernunft in uns, welche heischt: urteile so, daß du mit deinem Urteil dem Wahrheitswillen genügst, d. h. den Erkenntniszweck verwirklichst. Die Denkgesetze, die Kategorien und die methodische Verarbeitung des Erfahrungsmaterials sind die „reinen" Mittel zum reinen Erkenntniszwecke, zur Herstellung eines einheitlichen Zusammenhanges objektiver Inhalte. Daß neben diesem obersten Zwecke noch andere Zwecke bestehen, leugnen wir nicht. So ist gewiß die Ökonomie des Denkens, welche dem Willen zur geistigen Kraftersparung entspricht, ein Erfolg und Nebenzweck des erkennenden Bewußtseins. Unter gleichen Umständen, d. h. wenn der logische Wert von gedanklichen Formulierungen der gleiche ist, wählen wir die einfachere, weil sie zweckmäßiger ist. Aber das „Simplizitätsprinzip" ist nicht der oberste Maßstab der Wahrheit, sondern muß sich der Forderung nach widerspruchs-

loser, einheitlich zusammenhängender Verarbeitung des Erfahrungsmaterials unterordnen. Der rein logische Zweck darf niemals aus dem Auge gelassen werden, das rein Psychologische und Biologische kommt erst sekundär in Betracht, ist nicht das Grundlegende im Denken und Erkennen. Was das Logische aus der Sphäre des Psychologischen heraushebt, ist aber nicht etwa ein überpsychischer, übergeistiger Charakter des Logischen, sondern die nicht mehr in das Gebiet der Psychologie fallende Denknormierung mit allen ihren Folgerungen.' Die Psychologie ist eine erklärende, die Logik in erster Linie eine begründende und normative Disziplin, deren Methode insofern nicht kausal, sondern teleologisch ist. Insofern es die Aufgabe der Logik ist, alles, was nicht in der Richtung des reinen Denkwillens liegt, methodisch fernzuhalten, ist sie „reine Logik", was natürlich nicht ausschließt, daß die Psychologie eine wertvolle und teilweise geradezu unentbehrliche Hilfswissenschaft der Logik ist. So wie es eine Logik der Psychologie gibt, d. h. eine logische Beurteilung und Normierung des psychologischen Verfahrens, so kann es auch eine Psychologie der logischen Prozesse als Bewußtseinsvorgänge geben. Aber es ist daran festzuhalten, daß die Psychologie es mit den „Naturgesetzen", die Logik hingegen mit den abstrakten Zweckgesetzen des Denkens zu tun hat, mit dem richtigen Denken, wie es sein soll; dieses Sollen kommt in der Psychologie nicht in Betracht, wenigstens nicht normativ, nur als eine Tatsache unter anderen.

Insofern theoretische Normen unser Denken und Erkennen regulieren, kann man von einer logischen Kausalität sprechen. Sie ist in dem stetigen Zusammenhange von Gründen und Folgen gegeben, in welchen alles eingehen muß, was logisch verarbeitet werden soll. Der ganze Erkenntnisprozeß bewegt sich in der Richtung zum Ideal einer vollkommenen Rationalisierung des Erfahrungsinhaltes, der Herstellung eines objektiven Zusammenhanges, der dem im reinen Denken gegebenen analog ist. So ist die Kausalität, die alle Vorgänge miteinander verknüpft, nichts anderes, als das Gegenstück zum Prinzip von Grund und Folge, ja eine Anwendung desselben auf den Erfahrungsinhalt. Die Normen aber, die unser Denken regeln, sind Postulate des reinen Denkwillens als einer Richtung des

Einheitswillens. Es besteht eine Selbstgesetzgebung des Willens, die hier als logische Autonomie auftritt. Die Notwendigkeit, welche die Gedanken aneinander knüpft, hat nichts mit mechanischem Zwang oder assoziativem Drang zu tun, sondern ist von der Art dessen, was man „Normzwang" (H. Schwarz) genannt hat. Die logische Notwendigkeit ist eine teleologische Notwendigkeit, welche die Freiheit, die Aktivität einschließt. Das „Müssen" bedeutet hier nur eine Unterordnung des Urteilens unter den selbstgesetzten Zweck der Denkarbeit. Was die einzelnen Denkakte zu oberst determiniert, das ist der reine Denkwille selbst, und da diese Denkakte subjektiv zugleich Willensakte sind, die einander bedingen, so determiniert sich im aktiven logischen Denken der Wille selbst; freilich in einer überindividuell gültigen Weise, indem der reine Denkwille von den Launen und Neigungen, sowie von der psychophysischen Organisation des Einzelsubjekts als solchen unabhängig ist. Und im objektiven Erkennen richtet sich dieser Wille nach dem ihm sich darbietenden Erfahrungsmaterial, welches für die Anwendung der logischen Gesetzlichkeit richtunggebend wird. Logische Autonomie ist also in jedem Falle von subjektiver Willkür entfernt, ja, sie erhebt ihre Forderungen gerade, um dieser zu steuern, um zu allgemeingültigen theoretischen Werten zu gelangen. Der subjektiven Willkür, dem bloß individuellen Wollen tritt das logische Sollen entgegen, welches das Denken normiert.

VIII.

Die Willensfreiheit.

Freiheit bedeutet ganz allgemein Abwesenheit eines Zwanges, den Gegensatz zu ihm. Wir können gezwungen, aber auch frei handeln. Was bedeutet diese Freiheit des Handelns?

Sie anerkennen, heißt noch nicht im geringsten, dem „Indeterminismus" huldigen. Denn, ob der Wille selbst frei oder unfrei ist, bleibt hier noch ganz und gar unentschieden. Es handelt sich hier noch nicht um die Frage nach der Verursachung des Wollens, sondern nach der Ursache des Handelns. Eine Handlung ist frei, wenn sie eine aktive Willenshandlung ist, d. h. wenn ein aktiver Wille ihr zugrunde liegt, nicht ein äußerer oder innerer Zwang, dem wir uns nicht entziehen können. Wenn ich das, was ich tun oder unterlassen will, wirklich tun oder unterlassen kann, dann ist mein Verhalten frei, es hängt von meinem Willen ab und wird durch nichts verhindert. Freiheit und Willensursprung des Handelns bedeutet also dasselbe. Der Wille determiniert die Handlung, und insofern ist sie verursacht, notwendig, aber sofern dies mein Wille ist, ist die Handlung meine Handlung, also ist sie frei. Ich will z. B. schreiben und tue es; das Schreiben ist durch meinen Willen zum Schreiben determiniert, enthält nichts Zwangsmäßiges. Wenn ich hingegen etwas tun muß, was ich nicht will oder nicht tun kann, was ich will, dann bin ich in meinem Handeln gehemmt. Entspricht mein Handeln meiner Intention, meinem Streben, ist es ein Ausfluß desselben, dann fühle ich mich darin frei. In irgendeinem Grade besitzt jedes Lebewesen diese Art der Freiheit und ist insofern relativ selbständig im Verhältnis zur Umwelt, es folgt dem „eigenen Triebe". Je mehr aber das Handeln durch Wollungen bestimmt ist, je mannig-

facher diese sind, je mehr Veränderungen der Wille durch Handlungen in der Außenwelt zu erzielen vermag, also je aktiver das Wesen sich verhält, desto mehr Freiheit besitzt es.

Dazu kommt nun die (psychologische) Wahlfreiheit. Wir geben nicht jedem momentanen Impuls nach, sind nicht immer der Sklave von Trieben, Affekten u. dgl. Sondern wir können wählen, d. h. es findet eine Hemmung triebartiger Impulse statt, indem verschiedene Motive um die Herrschaft kämpfen, bis das als stärker sich erweisende die Entscheidung bringt und sich durchsetzt. Die Handlung erfolgt hier erst auf Grund einer Auslese zwischen mehreren Handlungsmöglichkeiten. Solange wir psychisch „normal" sind, und die Möglichkeit einer Abwägung von Motiven oder Willensmöglichkeiten besteht, sind wir im Besitze der Wahlfreiheit. Diese Art der Freiheit, nämlich die Unabhängigkeit von momentanen Impulsen, die Fähigkeit, andere Motive zur Geltung kommen zu lassen, kann der Determinismus ebenso wenig leugnen wie die Handlungsfreiheit. Während aber der Indeterminismus behauptet, die Motive seien nur Anreize für den Willen, sie „nezessitieren" ihn nicht, sondern „inklinieren" ihn nur, und er treffe selbstherrlich die Entscheidung zwischen den Motiven, ist es die Ansicht des Determinismus, daß der Wille durch das stärkste Motiv eindeutig bestimmt ist, daß das Wollen also nicht anders ausfallen kann, als das betreffende sieghafte Motiv es bedingt. Ein „liberum arbitrium indifferentiae", eine Möglichkeit, daß der Wille unter den gegebenen Umständen sich auch anders, gegenteilig hätte entscheiden können, besteht nicht. Die Wahlfreiheit existiert, aber der Willensakt ist streng gesetzlich bestimmt, er erfolgt mit innerer Notwendigkeit als Wirkung der Motivation dieses bestimmten Ichs. Es ist das ein psychologischer Determinismus im Unterschiede vom mechanistischen oder naturalistischen Determinismus, den niemand ernstlich verfechten kann, welcher zugibt, das Wollen sei eine Tatsache und die Bestimmtheit der Handlung durch jenes ebenfalls.

Was der absolute Indeterminismus zur Erhärtung seiner These beibringt, ist unstichhältig. Was zunächst das ethische Argument anbelangt, die sittliche (und rechtliche) Verantwortung bedinge eine ursachlose Willensentscheidung, so ist darauf zu

erwidern, daß die Zurechnung davon ausgeht, der Mensch sei durch Motive bestimmbar und er sei verantwortlich dafür, daß er aus nicht zu billigenden Motiven gehandelt hat. Für eine grundlose Willensentscheidung kann man niemand verantwortlich machen, es sei denn, daß man sich um die Motive des Handelns überhaupt nicht kümmert, sondern sich einfach an den Täter hält, einerlei, was in ihm zur Handlung geführt hat. Wer aus schlechten Motiven will und handelt, ohne in seiner Wahlfreiheit gehemmt zu sein, den machen wir für seine Willenshandlung sittlich oder rechtlich verantwortlich, den halten wir für schuldig, für schlecht. Es genügt dazu vollständig, daß im gegebenen Falle die Möglichkeit besteht, die Person des Täters als Hauptursache der Willenshandlung zu bestimmen. Wir gehen hier vom Begriffe der **sittlichen** Freiheit aus und verstehen darunter die Fähigkeit eines Menschen, sich durch sittliche (bzw. soziale) Motive beeinflussen zu lassen, also normgemäß zu wollen und zu handeln. Er ist dem absoluten Indeterminismus ferner vorzuhalten, daß eine Erziehung nur möglich ist, wenn wir damit rechnen können, daß Motive von genügender Stärke den Willen und das Handeln bestimmen. Überhaupt wäre keinerlei Verlaß auf unsere Mitmenschen, könnten sie sich regellos bald so, bald so entscheiden. Ungeachtet der Schwankungen der Willenstendenzen, die teils durch die Umstände, teils durch die Entwicklung der Persönlichkeit selbst zu erklären ist, ist doch die Konstanz der Willensrichtungen eine so große, daß damit die Existenz eines „liberum arbitrium" unvereinbar erscheint. Was nun endlich das Freiheitsbewußtsein anbelangt, auf das sich der Indeterminismus beruft, so ist folgendes zu bemerken. Gewiß gibt es ein **Gefühl der Freiheit**, es knüpft sich unmittelbar an unsere Aktivität und ist der subjektive Ausdruck derselben, von pathologischen Fällen abgesehen. Ferner haben wir in der Tat oft das Bewußtsein, nicht nur, wir hätten anders handeln sollen, sondern auch anders handeln können. Was besagt dies aber? Nicht mehr als: wären wir damals anders gewesen, wären in uns die besseren Motive und klareren Einsichten, die wir jetzt besitzen, zur Geltung gelangt, dann wäre eine andere Willenshandlung erfolgt. So wie wir aber damals waren, dachten und fühlten, konnten wir eben nicht anders wollen und handeln. Daß wir

aber so waren und reagierten, das hängt teilweise von äußeren und inneren Umständen, vor allem aber von unserer ganzen Lebensgeschichte ab. „Operari sequitur esse" — so wie das Ich ist, so will und handelt es unter gegebenen Bedingungen.

Die Willensakte gehen also nicht aus dem Nichts hervor, sondern sie sind insgesamt motiviert, sie haben ihre zureichenden Gründe, sind nicht der absolute Anfang ganz neuer Reihen des Geschehens. Die Motive des Wollens sind gefühlsbetonte Vorstellungen. Sie sind aber nicht selbständige Mächte, welche von außen an den Willen herantreten und ihn so determinieren. Sondern die Motive sind selbst Momente des Willensvorganges und haben ihre Motivationskraft nur, sofern sie unmittelbar oder nach Beendigung des Motivenkampfes und der Wahl als die relativ stärkeren die Ich-Tätigkeit auslösen. Nun sind die Subjekte empirisch voneinander verschieden, sie haben nicht bloß verschiedene Erlebnisse, sondern reagieren vielfach anders auf Reize. Bei verschiedenen Subjekten können gleichartige Reize ganz verschiedene Reaktionen auslösen, indem sie als Vorstellungen ganz verschiedene Assoziationen eingehen. Was bei dem einen Motivationskraft erlangt, muß nicht auch Motiv eines anderen Willens werden. Wir sehen, der Charakter des Subjekts ist eine Bedingung des Handelns, und man pflegt denn auch zu sagen, Charakter und Motive zusammen bestimmen den Willensakt. Der Charakter ist aber selbst durch zweierlei bedingt: erstens durch angeborene Dispositionen des Willens, andererseits durch die Einflüsse, welche das physische und soziale Milieu auf das Ich ausüben. Gewiß ist der Charakter nichts absolutes Starres, sondern er läßt sich vielfach modeln und ist einer Entwicklung fähig; aber er weist auch eine angeborene, mehr oder weniger ausgeprägte Richtung des Wollens auf, die relativ konstant sich erhält. Der Charakter eines Menschen ist also nichts von außen Gebildetes, sondern die Entfaltung von Dispositionen, die wir als Nachwirkungen von Willenshandlungen der Vorfahren betrachten müssen; dazu kommen noch die durch Erziehung usw. gebildeten Dispositionen und endlich die Rückwirkungen der eigenen Willensakte auf das Ich. Einerseits ist das Wollen vom Sein des Ichs abhängig, andererseits ist das Sein dieses Ichs abhängig von

dessen Wollen; es besteht eine fortlaufende Wechselbeeinflussung zwischen Ich und Wollung. Damit Vorstellungen zu Motiven werden können, bedarf es gewisser Dispositionen, deren einheitlicher Zusammenhang eben den Charakter ergibt, als die relativ konstante, individuell verschiedene Weise, sich motivieren zu lassen. Der ausgebildete und selbstbewußt gewordene Charakter ist die Persönlichkeit. Frei ist nun im engeren Sinne alles Wollen, welches im Sinne des Personalwillens, des „Grundwillens" eines selbstbewußten Subjekts ausfällt, im Unterschiede von Impulsen, die in vorübergehenden, mit dem Wesen des Ichs nicht innig verwachsenen Momenten ihre Grundlage haben und oft im Gegensatze zum Personalwillen, zur Richtung des Grundwillens stehen.

Von einer absoluten „Ursachlosigkeit" des Wollens kann also nicht die Rede sein. Gewiß ist das Wollen als solches keinem Zwange unterworfen, es ist keineswegs der bloße Effekt äußerer Ursachen, sondern unmittelbar die Betätigung des Ichs. Das Ich selbst aber ist ein einheitlicher Zusammenhang von Erlebnissen, in welchem jede Wollung ein Glied bildet, welches als solches seine Antezedentien hat, durch deren Gesamtheit es bestimmt ist. Freilich können wir, da dieser Zusammenhang in die entfernteste Vergangenheit zurückreicht und sogar ins Unendliche führt, niemals eine exakte, naturgesetzliche Berechnung von Willensentscheidungen ausführen. Die Richtung des Grundwillens ist, mag man auch eine ganze Menge von Faktoren, welche sie bedingt haben, ausfindig machen, im Kerne etwas Unableitbares, Ursprüngliches; der Wille ist daher in keiner Weise als die bloße Summation von Motivwirkungen aufzufassen, sondern es gibt da eine Art A priori, welches die Bedingung aller konkreten Wollung ist, aber nicht selbst durch aufzeigbare Ursachen zu bestimmen ist. Die Willensfähigkeit aber, der Wille als Potenz ist nicht mehr als Produkt von Ursachen zu begreifen, ebenso wenig wie die Subjektivität, dessen Kern sie ja ist. Wir können sogar metaphysisch annehmen, daß alle Kausalität in der Welt in Relationen besteht, welche zur Grundlage ein System von Willenspotenzen haben, die als solche, als Aktions- oder Reaktionszentren, nicht selbst kausiert sind, sondern „Aseität" besitzen, die permanente Bedingung und

Voraussetzung aller Wirkung und Gegenwirkung sind. Die Gleichförmigkeit des Wirkens, die Regelmäßigkeit des Geschehens ist dann eben auf die Konstanz der Wirkungszentren zurückzuführen, die um so größer ist, je einfacher oder je „mechanisierter" das Reagieren dieser Potenzen ist. Alles Geschehen ist hiernach determiniert, eine Abhängige anderen Geschehens, das Sein der Wirklichkeitsfaktoren aber ist essentiell nicht determiniert oder besser nicht kausiert. In diesem Sinne etwa läßt sich der Begriff des „intelligiblen Charakters" (Kant, Schopenhauer usw.) rechtfertigen. Ethisch hingegen ist dieser Charakter nichts als der reine Vernunftwille, sofern er dem sittlichen Handeln zugrunde liegt.

Gleichförmigkeiten der Willensmotivierung beim Menschen zeigen uns die Ergebnisse der Moralstatistik. Die Zahl der Eheschließungen, Selbstmorde, Verbrechen usw. schwankt in einer bestimmten Gesellschaftsordnung jährlich um einen ziemlich konstanten Mittelwert. Bei aller Mannigfaltigkeit im einzelnen weist also das Handeln der Massen eine ziemliche Gleichförmigkeit auf. Aber dies beweist keineswegs die Richtigkeit des naturalistischen oder sozialen Determinismus, insofern dieser lehrt, die sozialen Verhältnisse erzeugen so und so bestimmte Wollungen, denen das Ich sich nicht entziehen kann. Was aus den Daten der Moralstatistik erhellt, ist nur dies, daß unter ziemlich gleichen Umständen ziemlich die gleiche (relative) Anzahl von Personen gleiches will. Dies ist kein Zwang, sondern eine Beeinflussung des Wollens wie jede andere, die nicht naturgesetzlich fixiert ist, sondern sich ändert, wenn die sozialen Verhältnisse sich verändern. Wir dürfen weder hier noch sonst den psychologischen Determinismus mit dem Fatalismus vermengen. Während der letztere annimmt, ob wir wollen oder nicht, müßten wir zu bestimmter Zeit so und so handeln, also das aktive Ich ausschaltet und damit die Kausalreihe eigentlich lückenhaft läßt, setzt der wohlverstandene Determinismus das Ich als Ursache ein, welche, mag sie auch selbst durch Ursachen beeinflußt sein, bestimmte Wirkungen hat, die ohne das Zutun des Ichs nicht stattfänden. Die sozialen Regelmäßigkeiten sind nicht Gesetze, welche das Handeln über den Kopf des Ichs hinweg determinieren, sondern nur der Ausdruck konstanter

Aktionen und Reaktionen der Willenssubjekte gegenüber konstanten Verhältnissen. Sie schließen die Willensaktivität nicht aus, sondern ein, zeigen aber den Zusammenhang des Einzelwollens mit den sozialen Verhältnissen. Wir kommen auf diesen Punkt später noch zurück.

Wenn also der Determinismus erklärt, der Wille folge stets dem „stärkeren Motiv", so ist dies richtig. Es muß nur betont werden, daß diese „Stärke" des Motivs, die von der Intensität der Vorstellung zu unterscheiden ist, nicht bereits außerhab des wollenden Bewußtseins besteht, sondern erst in diesem, in Beziehung zu anderen, sich aufdrängenden Motiven ersteht. Und es muß energisch darauf hingewiesen werden, daß die den Willen determinierende Kausalität nichts mit dem Zwange der mechanischen Kausalität zu tun hat. Wenn wir eine Wollung als Folge einer Motivation bestimmen und sie als notwendig aus ihr hervorgehend beurteilen, so beruht dies darauf, daß wir etwas, was aus einem anderen stetig hervorgeht und zwar regelmäßig, als kausal und gesetzlich erfolgend auffassen müssen. Diese Notwendigkeit liegt zunächst nur in unserem Denken der Dinge, sodann meinen wir aber auch, daß das Ding nicht anders wirken kann, als es geschieht. Dieses „nicht anders-können" bedeutet im Grunde nur, daß ein Ding in Relation zu anderen die Identität seiner Eigenart bewahrt und bekundet. So verhält es sich auch mit dem wollenden Subjekt. Das Wollen desselben ist „determiniert", heißt schließlich nichts anderes als: es erfolgt der Natur dieses Subjektes gemäß, welches gleichen Motiven gegenüber unter gleichen Umständen gleich reagiert. Von der Passivität aber, von dem Zwange, den wir für das rein mechanische Geschehen annehmen, findet sich hier nichts, und es ist eine Verfälschung der Erfahrung, wenn man sie, die in diesem Falle keine Handhabe zur Hineinlegung eines Zwanges, einer Passivität bietet, nach dem Muster der rein mechanischen Kausalität und Gesetzlichkeit interpretiert. Doch darf man auch nicht den entgegengesetzten Fehler begehen und sagen, es gebe in Wahrheit gar keine Kausalität, keine Notwendigkeit, nur regelmäßige Sukzession, sowohl in der Außen- als in der Innenwelt; der Wille sei demnach in demselben Sinne determiniert oder frei, wie es das physische Geschehen ist. So ist es nicht; Kau-

salität ist mehr als bloße zeitliche Abfolge, sie ist ein „Erfolgen“, ein „Hervorgehen“ eines Geschehens aus einem andern (aktuale Kausalität), bzw. das Bedingtsein einer Veränderung durch die Aktion eines Dinges (substantiale Kausalität). Das Wollen folgt also nicht bloß auf andere psychische Vorgänge, es geht aus solchen hervor, ist in ihnen innerlich begründet, nur die Konsequenz derselben. Aber die Momente, welche das Wollen bedingen und bestimmen, sind nicht fremde Mächte, sondern Zustände des Subjekts selbst. Nun ist freilich kein endliches Subjekt isoliert, es steht in zahlreichen Beziehungen zur Umwelt. Die Subjekt-Erlebnisse sind insgesamt Reaktionen auf die Einflüsse, welche das Ich seitens der fremden Wirklichkeitsfaktoren erfährt. So ist alles einzelne Wollen durch die Stellung, welche das Ich im Weltzusammenhange einnimmt, bestimmt, und zugleich ist es doch ein ungezwungenes, aus dem Wesen des reagierenden Subjekts entspringendes Geschehen. Das Nächste, was den Willensakt auslöst, ist die mit dem „Beweggrund“ verbundene „Triebfeder“, und diese ist ein Gefühlsmoment. Die Gefühle aber sind schon der Anfang der Reaktion des Subjekts auf die erlittenen Eindrücke. Kurz, es lassen sich die Wollungen nicht als bloße Fortsetzungen oder Umsetzungen äußerer Geschehnisse denken. Daß Bewegungen und physikalisch-chemische Energien sich nicht in psychische Vorgänge, also auch nicht in Wollungen verwandeln können, wissen wir bereits. Aber auch das Innensein dieser physischen Prozesse ist nicht die zureichende Ursache des Wollens. Sondern wir müssen annehmen, daß die fremden Faktoren, welche selbst Willenseinheiten (teilweise „mechanisierter“ Art) sind, durch ihre Verbindung mit dem erlebenden Subjekte nur dessen Willenspotenzen aktualisieren, in ihm Strebungen und Willensakte auslösen, deren unmittelbare Grundlage also das Selbstsein des Subjekts ist. Das Wollen ist also direkt durch das Ich selbst determiniert, mag auch dieses Ich in seinem Erleben und Agieren von der Umwelt abhängig sein. Der psychologische Determinismus wird so zum Autodeterminismus. Je mehr und je kraftvoller das ausgebildete, entwickelte Ich zur Geltung kommt, desto selbständiger will es, desto freier ist sein Wollen, besonders auch dadurch, daß es alles Störende, Niedrigere, der Reife des Ichs nicht Entsprechende zu

hemmen vermag. Die Freiheit in diesem Sinne vollkommener Selbstbeherrschung ist ein Ideal, dem wir uns nur mehr oder weniger nähern. Zu einer solchen Freiheit muß der Mensch erst erzogen werden bzw. sich selbst erziehen. Die Entwicklung zur höchsten Freiheit hin wird aber dadurch begünstigt, daß die Idee der Freiheit selbst zum Regulativ, also zu einem kräftigen Motiv unseres Wollens und Handelns werden kann. Der Wille zur Freiheit ist selbst ein Faktor der Willensfreiheit und ein sprechendes Beispiel dafür, wie Ideale wirksam sein können.

Wollungen werden also auch durch andere Wollungen determiniert und dies bedeutet den Kern der Selbstgesetzgebung des Willens. Es lassen sich die Wollungen so ordnen, daß sie einander wie Mittel und Zweck bedingen und schließlich in die Einheit eines Grundwillens einmünden. So besteht ein innerer Willenszusammenhang, aus dem allein das einzelne Wollen zu deduzieren ist. Weil das Subjekt a will, will es b, usw. — es ist dies nur der Ausdruck dafür, daß es eine Logik des Willens gibt, gemäß welcher Wollungen die Gründe und Folgen anderer Wollungen sind. Verfehlungen gegen diese Logik entspringen analogen Irrtümern wie in der intellektuellen Logik, aber die Möglichkeit besteht immer, typische Wollungen als notwendige Folgen und Bedingungen anderer, letzten Endes eines Grundwillens zu bestimmen und zu bewerten. Damit kommen wir zur Normierung des Wollens. Wenn ich das will, was ich soll, und zwar mit vollem Bewußtsein der Gültigkeit des Sollens, dann bin ich frei, obzwar mein Willensakt notwendig ist. Das heißt: wenn ich einsehe, etwas soll geschehen und auch will, daß dies geschieht, so kann ich, wegen der Einheitlichkeit meines Ichs, nicht umhin, auch das zu wollen, was innerlich damit zusammenhängt. Mein Grundwille determiniert mich, d. h. mein Einzelwollen, ich muß — mit teleologischer Notwendigkeit — so wollen, und dennoch bin ich so frei, als es ein Ich nur sein kann. Die Norm, d. h. den Inhalt des Grundwillens, kann ich mir selbst geben, aber sie kann auch zunächst Inhalt eines überindividuellen Grundwillens sein, also etwa die Norm des sittlichen Willens, die in uns zur Geltung kommt, die wir in unseren Willen aufnehmen und zur Maxime unseres Handelns machen. Der Wille hat hier sein eigenes Gesetz, das

sich selbst setzt, er fordert etwas, was ihm ein höchster Wert ist, unbedingt, und diese Forderung wird für die Richtung des Einzelwollens maßgebend und motivierend.

Der durch Vernunftmotive geleitete Wille, der Vernunftwille, ist nicht bloß von äußerem Zwange, sondern auch von den Impulsen innerhalb des Subjektseins frei, soweit diese dem vernünftig Gewollten entgegen sind. Wir können, solange wir im Besitze der Vernunft und der genügenden Willensenergie sind, so wollen, wie es das richtige Werturteil mit sich bringt. Dies ist aber nicht, wie manche glauben, ein Motiviertwerden des Wollens durch den reinen Intellekt. Sondern zu jedem Motiv gehört eine Triebfeder, ein affektiver Zustand, ein Gefühlsmoment, ob sich dieses nun an unmittelbare Wahrnehmungsmotive oder an Vernunftmotive, die erst das Resultat reiflicher Überlegung, Vergleichung, Prüfung sind, knüpft. Falsch ist nur die Annahme des „Hedonismus", daß alles Wollen auf Erlangung von Lust gerichtet sei. Nur in besonderen Fällen ist der subjektive Gefühlszustand Ziel des Wollens, in der Regel ist das Willensziel, das Zweckmotiv, eine bestimmte Veränderung in der Außen- oder Innenwelt, deren Gelingen ja von Lust begleitet sein kann, ohne daß sie das eigentlich Gewollte, Beabsichtigte war. Hingegen ist es richtig, daß ohne Triebfeder, ohne mehr oder weniger starke — durch „Mechanisierung erheblich herabgesetzte, aber nicht ganz beseitigte — Gefühlserregung eine Willensentladung nicht zustandekommt; gefühlsfreie Vorstellungen oder Gedanken sind noch keine zureichenden Willensfaktoren. Damit also die Vernunft im Kampfe mit der Sinnlichkeit obsiege, müssen Gefühle in sie eingehen, an ihre Akte sich knüpfen, und dies ist dann auch bei den Werturteilen, welche den Grund zu vernünftigen Wollungen abgeben, der Fall. Der Gedanke des Richtigen, des Seinsollenden ist sicherlich unter Umständen ein außerordentliches Motiv des Handelns, aber nur, sofern ihm als Triebfeder das Wohlgefallen am Richtigen, bzw. die Unlust am Nichtseinsollenden beigemischt ist, ohne daß hier Lust oder Unlust die (positiven und negativen) Willensziele sind. Die Werturteile selbst enthalten schon einen Bezug des Beurteilten zum Fühlen und Wollen, und so wirkt in ihnen als Motiven letzten Endes der (affektiv

erregte) Wille auf sich selbst. Und da nun in dieser vernünftigen, zweckvollen Selbsttätigkeit, welche dem Grundwillen des denkenden Subjekts entspringt und dessen Richtung rein und ungehemmt zum Ausdruck bringt, das innerste Wesen des Ichs, gemessen an dem Ideale reifer Menschlichkeit, liegt, so ist ein solches, durch Vernunftmotive geleitetes Wollen ein wahrhaftes Selbstwollen, also ein freier Wille. Freiheit ist also nicht Grundlosigkeit und Mangel an Notwendigkeit, sondern die möglichste Abwesenheit aller Motive außer den durch die vernünftige Ichheit selbst gebotenen, die sich mit psychologischer Notwendigkeit zur Geltung bringen. Da in Wirklichkeit neben den reinen Vernunftmotiven immer oder oft noch andere, vielfach ganz unterbewußte Motive eine Rolle spielen, sei es auch nur insoweit, daß sie die Motivationskraft jener unterstützen, so ist die Herrschaft des reinen Vernunftwillens im Menschen ein Ideal, dem wir uns nur mehr oder weniger nähern können.[1])

Wir sehen also, jeder Willensakt hat seine Ursachen, jede Willensentscheidung ihre Gründe. Wenn wir zuweilen glauben, grundlos zu wollen, rein „willkürlich" zu verfahren, so ist das eine Täuschung; hier handelt es sich um ein so schwaches oder verworrenes Bewußtsein der Motive oder Triebfedern, daß manchmal selbst die schärfste Analyse der Sache nicht auf den Grund zu kommen vermag. Die Unkenntnis aller in uns sich geltend machenden Faktoren trägt zur Entstehung des Freiheitsbewußtseins mit bei; als psychische Tatsache ist dieses, besonders als positives, an die Selbstätigkeit des Ichs geknüpfte Gefühl weit entfernt, bloße Illusion zu sein. Eine Illusion entsteht hier erst, wenn wir dieses Freiheitsbewußtsein auf ein absolutes Unverursachtsein unseres Wollens beziehen, es also falsch deuten. Daß wir, wie das positive Freiheitsbewußtsein es uns unmittelbar ankündigt, im aktiven Wollen selbsttätig sind, uns aus eigenem Willen, gemäß eigenen Zielsetzungen entscheiden, ist kein Schein, sondern volle Realität, die dadurch nichts einbüßt, daß wir hintennach zeigen können, wie unsere Selbsttätigkeit

[1]) „Der Wille geht nicht von der Freiheit, als einem ursprünglichen Besitze, aus, er führt zur Freiheit hin, er befindet sich zu ihr, mathematisch geredet, in asymptotischer Annäherung" (Riehl, Zur Einf. in d. Philos.[2], S. 206 f.).



durch mannigfache Faktoren ausgelöst und bedingt ist. Das Ich ist jedenfalls ein aktives Zentrum von Wirkungen, sei es selbst wie immer zustandegekommen. Es ist seinem innersten Kern nach ein willensfähiges Subjekt, und es ist sein ureigenes Wesen, was sich im aktiven, ungehemmten Wollen bekundet und auswirkt. Das Ich muß nicht in dem Sinne wollen, daß ein Nicht-Ich es dazu nötigt, wie dies der Fall ist, wenn ich nur „coactus volui", gezwungen wollte. Es besteht, wie der gemäßigtere Indeterminismus nicht ungeschickt gesagt hat, ein „habitus" des Ichs, welcher macht, daß es zu gewissen Wollungen „inkliniert", ohne zu ihnen „nezessitiert" zu sein. Aber das heißt freilich nicht, das Ich hätte im gegebenen Momente auch anders wollen können, es bedeutet nur, daß zum Wollen vor allem eine bestimmte Verfassung des Ichs gehört; und weil diese zu bestimmter Zeit so und so ist, kann es nicht anders wollen und handeln. Anderseits ist dieses „Müssen" kein Gezwungensein durch äußere Gesetze. Ob ein Ich etwas will oder nicht, das läßt sich überhaupt nicht durch Gesetze formulieren, und zwar deshalb, weil der Individualitätsfaktor hier die größte Bedeutung hat. Wir können nur zweierlei: bestimmten, uns genau bekannten Charakteren gegenüber die mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit einer bestimmten Motivation aussagen, und dann gewisse allgemeine Typen der Willensmotivation aufstellen, die uns zur Erklärung von geschichtlichen und sozialen Handlungen dienen. Ob in einem Einzelfalle dieses oder jenes Motiv den Willen beeinflussen wird, läßt sich nicht exakt beurteilen, wenn auch eine gewisse Konstanz und Regelmäßigkeit der Willensbestimmung nicht zu leugnen ist, mit der die Erziehung, die Gesetzgebung usw. rechnet. Es bestehen gewisse Tendenzen, wonach Individuen, die in bestimmter Hinsicht gleich geartet sind, gleiche Bedürfnisse haben, in gleichen Verhältnissen leben usw., auf gleiche Motive gleich reagieren. Alle diese Regelmäßigkeiten aber sind nur der Ausdruck für die Konstanz des Willens selbst, nicht das bloße Produkt äußerer Verhältnisse oder von Gesetzen, welche gleichsam über dem Willen schweben und ihn determinieren. Das Prius kommt dem Willen, nicht dem Gesetze zu, dieses ist, soweit es zu konstatieren ist, nur eine Formel für das gleichförmige Verhalten

des Willens oder des wollenden Subjekts selbst. Wenn alle Faktoren, die in einem gegebenen Falle zu einer Willensentscheidung führen, bekannt wären, dann könnten wir allerdings ein bestimmtes Wollen voraussagen; da aber eine solche Kenntnis nicht möglich ist, indem die Ursachen des Wollens sich ins Unendliche verlieren, können wir höchstens annähernd die ausschlaggebende Motivation bestimmen, auf Grund unserer Einsicht in das, was Motiv einer Willenshandlung überhaupt und was Motiv in bestimmten, individuellen oder kollektiven Fällen sein kann, also auf Grund unserer Erforschung des Wesens der menschlichen Psyche und ihrer relativen Gleichartigkeit.

Der freie, d. h. der eigenen Natur der Persönlichkeit gemäße Wille, steht in keinem Gegensatze zur allgemeinen Weltordnung. Er ist ein Glied derselben, durch sie insofern bedingt, daß er nicht anders ausfallen kann, als es diese Ordnung erlaubt. Wir können durch unseren Willen die Weltordnung nicht umstoßen, können immer nur in ihrem Rahmen wollen und wirken, auch wenn wir noch so aktiv, noch so selbsttätig und frei sind. Was wir tun oder unterlassen, ist letzten Endes durch das gesamte vergangene Geschehen bedingt. Das bedeutet aber nur, daß ohne dieses Gesamtgeschehen diese bestimmte Wollung und Handlung nicht zustande gekommen wäre, aber nicht, daß es eine rein passive Wirkung dieses Geschehens ist, für die das Ich nur ein Sitz oder eine Durchgangsstätte bedeutet. Das Ich selbst gehört zu den aktiv wirkenden Faktoren der Weltordnung, und die Allgesetzlichkeit hat auch dieses Wirken zur Komponente. Der Wille ist also nicht bloß kosmisch bedingt, sondern selbst kosmisch bedingend, von ihm hängt der Verlauf des Weltgeschehens mit ab. Teils direkt, teils durch die Folgen wird das Geschehen durch Willensakte von Subjekten bestimmt, ohne deren Wirksamkeit es anders ausfallen würde. Der Wille ist also nicht eine bloß passive Begleiterscheinung eines Geschehens, das auch ohne ihn genau so erfolgen und wirksam sein würde. Sondern der Wille ist der Motor von Handlungen, durch welche Verhältnisse in der Welt eine Änderung erfahren, in der physischen wie auch in der geistigen und sozialen Welt. Wenn nun von mancher Seite erklärt wird, der Wille könne nichts in der Welt verändern, weil

sonst die Naturkausalität irgendwo durchbrochen würde, so ist darauf folgendes zu erwidern. Gewiß, der Wille als psychischer Faktor kann nicht auf das physikalisch-chemische System der Dinge direkt wirken; das widerspräche tatsächlich dem Postulat der geschlossenen Naturkausalität und dem Prinzip der Erhaltung der Energie. Auf Physisches als solches kann wieder nur Physisches wirken. Gut; aber wir wissen bereits, daß wenigstens ein Teil des physischen Geschehens als Ausdruck, Objektivation, Erscheinung, Außenseite oder Niederschlag eines an sich psychischen Geschehens aufzufassen ist. Das Wollen als solches also bewirkt nichts Physisches, wohl aber der objektivierte Wille, die Willenserscheinung, d. h. der dem Willen entsprechende organische Prozeß, welcher in Bewegungen sich entladet, die bestimmte Umlagerungen der Energien in der Außenwelt zur Folge haben.[1]) Und man kann nicht sagen, der Wille sei bloß ein Epiphänomen, das nichts zur Sache tut, auch ohne ihn würden die Gehirnprozesse das Gleiche bewirken. Man kann es nicht sagen, weil, wie wir bereits sahen, der Gehirnprozeß als Erscheinung oder Auffassungsweise eben desselben, was unmittelbar Wille ist, ohne diesen Willen gar nicht bestehen und daher auch nicht wirken könnte. An sich, unmittelbar betrachtet, wirkt der Wille auf ein ihm Analoges, nämlich auf die willensartigen Innenseiten der Dinge, die ihrerseits ihn beeinflussen; objektiv betrachtet ist das eine Wechselwirkung von Energien. Die äußere Kausalität wird von der inneren nicht durchbrochen, sondern ist der objektive Ausdruck derselben, und die Naturgesetzlichkeit hat die Wechselbeziehungen der Willenseinheiten zum metaphysischen Untergrunde. Der Satz: der Wille beeinflußt die Umwelt, ist also cum grano salis zu verstehen; nur bei

[1]) Vom Standpunkte der Energetik kann man also, ohne zu vergessen, daß der Wille nicht selbst eine physische Energie ist, sondern nur eine solche zur „Außenseite" hat, mit R. Goldscheid sagen: „Die menschlichen Willenskräfte müssen ... als qualifizierte Energien betrachtet werden, und man darf aus diesem Grunde nicht bloß fragen: Können Ideen den Gang des Geschehens beeinflussen, sondern man muß fragen: Vermögen qualifizierte Energien auf die unqualifizierten Naturenergien Einfluß zu üben?" (Grundlin. zu einer Theorie d. Willenskraft, 1905, S. 29).



laxer Redeweise ist es statthaft zu sagen, der Wille bewirke etwas in der physischen Welt; genauer betrachtet, bewirkt er nur etwas in dem Innensein dieser Welt, was aber objektiv zum Ausdruck kommt, so daß jedenfalls der Wille an Veränderungen in der Umwelt mitbeteiligt ist. Weit entfernt, daß der Wille inkausal und inaktiv wäre, kann man daher metaphysisch alles Geschehen in der Welt als lebendige oder mechanisierte Willensreaktion auffassen, und dann ist es ganz begreiflich, daß in einem solchen System von Willensrelationen auch der selbstbewußte Wille des Menschen eine große Rolle zu spielen vermag. Der bloße Wunsch freilich genügt nicht; soll etwas in der Welt sich ändern, so muß der Wille energisch sein und in Taten sich äußern, die dann naturgesetzlich weiter wirken, und es muß der Wille ferner ein solcher sein, daß er sich im Rahmen der Weltordnung realisieren läßt, er darf also kein „utopisches" und uferloses Wollen sein. Im übrigen aber ist der Wille eine Macht, eine Kraft ersten Ranges, sowohl der Einzelwille als auch der Kollektivwille. Vermittelst ihres Willens sind die Menschen imstande, die Umwelt sich ihren eigenen Tendenzen und Zwecken aktiv anzupassen, ihre Lebensbedingungen so zu gestalten, wie es ihren Bedürfnissen entspricht. Gewiß hat das menschliche Wollen seine Schranken und Grenzen, es ist in gewissem Ausmaße an die Naturmächte gebunden, es hat nicht unbegrenzte Mittel und Kräfte zur Realisierung seiner Ziele. Aber wenn schon der Triebwille den Menschen von der Umwelt relativ unabhängig macht, indem er ihn wenigstens die Anfänge einer Urkultur gestalten läßt, so ist der aktive Wille um so mehr eine Macht, welche die Natur in fortschreitendem Maße den Zwecken des Menschen dienstbar macht. Nicht bloß der äußeren, auch der eigenen, inneren Natur gegenüber ist der aktive, vernünftige, zweckbewußte Wille des Menschen eine Macht. Die Betrachtung des Wesens der Kultur wird uns dies besonders zeigen. Ebenso sind Willensfaktoren an der Gestaltung der sozialen Verhältnisse beteiligt, teils reaktiv, triebmäßig, teils aktiv, planmäßig. Kurz, es zeigt sich, daß der Aktivismus[1]), welcher die Notwendigkeit einer aktiven

---

[1]) Der „Aktivismus" in der Form, die ihm R. Eucken gibt, besteht

Gestaltung des gesamten menschlichen Lebens im Sinne möglichster Rationalisierung und Erhebung desselben zu geistigen Höhen betont, durchaus im Rechte ist. Freilich müssen wir dann nicht bloß die Macht unseres Willens über die Natur, sondern auch die Grenzen und die Bedingungen der Willenskraft und Willenswirksamkeit so viel als möglich kennen lernen. Es bedarf, als Unterbau der Sozial- und Kulturphilosophie, einer Willenskritik (oder Willenstheorie), wie sie in den Grundzügen R. Goldscheid entworfen hat.

Der Wille, wie er im Menschen zu besonderer Qualität und Potenz erscheint, ist das Resultat der Entwicklung. Zugleich aber ist der Wille überhaupt ein eminenter Entwicklungsfaktor, wie wir im folgenden sehen werden.

---

in dem Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, um die Erarbeitung des reinen und vollen Geisteslebens durch den Menschen. Er betont, „daß wir nicht von Haus aus einer Welt der Vernunft angehören, die nur in Anschauung und Genuß zu verwandeln wäre, sondern daß wir zu einer solchen Welt erst vordringen müssen und dazu einer Umwälzung der ersten Lage bedürfen". „Nur in unablässiger Tätigkeit kann das Leben die errungene Höhe wahren, nach der näheren Gestaltung der Tätigkeit bemißt sich auch, was es erfährt und empfängt." Ein „Aufnehmen der Geisteswelt mit ihrer Unendlichkeit in unser eigenes Wollen und Wesen" ist das aktiv-ethische Verhalten (Grundlin. einer neuen Lebensansch. S. 210 ff.).

IX.

Das Wesen der geistigen Entwicklung.

Noch ehe der Entwicklungsgedanke seine Triumphe auf dem Gebiete der Naturforschung feierte, ward er, wenn auch mit recht erheblicher Modifikation, für die Erkenntnis des geistigen Lebens verwertet. Es ist bekannt, wie Hegel den kühnen Versuch unternahm, die logische, „dialektische" Entwicklung des Geistes von seinem An sich-Sein bis hinauf zum Selbstbewußtsein des absoluten Geistes begrifflich herauszuarbeiten. So gewaltig dieses Unternehmen ist, so viel wertvolle Ergebnisse es auch zutage förderte, es mußte doch in mancher Beziehung scheitern, weil die hierbei benutzte Methode viel zu aprioristisch-konstruktiv und die Annahme, daß jeder Schritt in der Entwicklung des Geistes ein logischer sei, unhaltbar ist.

Durch die Übertragung des naturwissenschaftlichen Evolutionismus auf das Geistesleben ist nun viel Licht in das Werden und sich Wandeln seelischer Gebilde und geistiger Schöpfungen gedrungen. Aber es fehlte auch nicht an einer neuen Einseitigkeit und Unzulänglichkeit, wie sie besonders die rein Darwinistische Entwicklungstheorie, die übermäßige Betonung des Selektionsgedankens im Gefolge hatte. Die Entwicklung des Geisteslebens wurde nämlich vielfach zu äußerlich aufgefaßt und es kamen bedeutsame Faktoren derselben nicht zur Geltung. Das „mechanische" Moment, das „Zufällige" drängte sich zu sehr vor, die Entfaltung von innen aus aber trat zurück. Erst die voluntaristische Grundlegung der Evolution, wie sie die moderne Psychologie an die Hand gibt, ermöglicht eine befriedigendere, den verschiedenen Faktoren der Entwicklung überhaupt, besonders aber der geistigen, Rechnung tragende Erklärung.

Daß das psychische Leben sich überhaupt entwickelt hat, nicht mit einem Male in seiner jetzigen Gestalt aufgetreten ist, das sehen wir sofort, wenn wir verschiedene Phasen der Geschichte miteinander vergleichen und die Daten der Urgeschichte zu Hilfe nehmen. Wir finden da, wie Vorstellungen, Begriffe, Denkweisen, Gefühlsnüancen, Wertungen, Wollungen, die auf früheren Stufen nicht bestanden, später wirksam sind und auf Grund älterer Phasen sich herausgebildet haben. Aber schon die funktionelle Zugehörigkeit der psychischen Vorgänge zu den organischen Zuständen und Prozessen läßt es von vornherein als sicher erscheinen, daß Hand in Hand mit der Entwicklung des Zentralnervensystems auch das Innensein desselben, das Seelische sich entwickelt hat. Je einfacher, homogener das Nervensystem ist, desto dürftiger, diffuser ist das ihm entsprechende Seelenleben. Von primitiven Impulsen, triebartigen Einzelreaktionen[1]) steigt es zu einem allmählich sich erweiternden assoziativen Vorstellungsverlaufe empor und erreicht bei den höheren Tieren eine Stufe, wo neben den Instinkten und Trieben schon Erinnerung, Einbildungskraft, Wiedererkennen, Urteil und einfache Folgerungen auftreten, ohne daß es zu einem umfassenden, mit abstrakten Begriffen aktiv arbeitenden, weiter ausblickenden Geisteswirken kommt, welches erst beim Menschen zutage tritt. In ihm erst kommt die aktive Apperzeption mit ihrer hemmenden, regulierenden, synthetisch vereinheitlichenden, konzentrierenden Funktion voll zur Ausbildung und Anwendung, in ihm erst erwacht das abstrakte Denken, welches an die artikulierte, das Bewußtsein zwar nicht erst erschaffende, aber

[1]) Ein primitives, unzentralisiertes, triebartiges Seelenleben, ein selbstregulatorisches Streben dürfen wir auch den Pflanzen zuschreiben, denen aber noch kein Urteilen, Wählen u. dgl. eignen kann (vgl. Wundt, Syst. d. Philos. II³, 185). Bei den tierischen Metazoen erst kommt es zur Ausbildung eines Zentralbewußtseins. Dieses zieht sich dann auf das herrschende Zentralorgan, das Großhirn, zurück, während den niederen Nervenzentren eine Reihe triebartiger Reaktionen, die ursprünglich auch an das Zentralbewußtsein gebunden waren, als selbständiges Funktionsgebiet verbleibt. Diese niederen Bewußtseinseinheiten beeinflussen das Zentralbewußtsein in der Form der Empfindung. Die Reflexe selbst aber sind dem Zentralbewußtsein als das, was sie an sich sind, nämlich Triebe niederer Bewußtseinseinheiten, nicht gegeben (a. a. O. S. 186).

außerordentlich steigernde und verdeutlichende Sprache gebunden ist. Als Außenseite eines so entfalteten, differenzierten und konzentrierten Geisteslebens zeigt sich eine außerordentlich feine, komplizierte Gehirnstruktur, als Basis unzähliger, höchst anpassungsfähiger Koordinationen.

Die Entwicklung des Geisteslebens ist also sowohl quantitativer, als intensiver und qualitativer Art. Die höheren Stufen zeichnen sich vor den niederen dadurch aus, daß sie einen größeren Reichtum seelischer Zustände, Vorgänge und Gebilde aufweisen. Welch ein langer Weg liegt nicht zwischen dem wohl höchst ärmlichen „Momentanbewußtsein“ etwa einer Amöbe und dem Tausende von Vorstellungen umfassenden Geiste eines Kulturmenschen. Dazu kommt aber noch eine höchst wichtige, folgenschwere Errungenschaft der Entwicklung: die Fähigkeit, immer größere Vorstellungsmengen in Einheitsakten zu umspannen, zusammenzufassen, also die Steigerung der Bewußtheit nicht bloß in den Einzelzuständen, sondern in der Synthese solcher. Das Wachstum des Bewußtseinszusammenhanges und des Zusammenhangsbewußtsein, die Steigerung der konzentrierenden, verdichtenden Geistestätigkeit ist für den Fortschritt des Seelenlebens ungemein charakteristisch. Es tritt die Erscheinung zutage, daß auf Grund der Gattungsübung und der Vererbung ihrer Resultate die Fähigkeit, mit verhältnismäßig immer geringerer Arbeit immer mehr geistigen Stoff zu umspannen, wächst, sowohl in der Entfaltung des Einzelbewußtseins als auch in der Evolution des menschlichen Geistes überhaupt. Ferner findet sich im Laufe der seelischen Entwicklung eine immer weitergehende Verfeinerung des Fühlens, Wollens und Denkens, eine Vervollkommnung der Leistungsfähigkeit des Intellekts und der Willenskraft. Die Stagnierung oder auch partielle Rückbildung der Sinnesfunktionen aber wird durch die Kompensationen, welche die Konstruktion künstlicher Sinnesapparate (Brille, Mikroskop usw.) gewährt, wettgemacht. Für die geistige Entwicklung gilt dasselbe, was in der Naturentwicklung durch Spencer als typisch gefunden worden ist. Es besteht ein Fortschritt von einer homogenen und einfachen Bewußtseinsbeschaffenheit zu einem sich immer mehr differenzierenden Seelenleben, in welches dann immer mehr Integration, Einheit

und Koordination hineinkommt. Daneben gibt es freilich auch Rückbildungen, Verarmungen des Seelenlebens, Einbuße bestimmter Fähigkeiten usw. Das passive, triebartige Geistesleben erhält sich bis zu den höchsten Entwicklungsstufen, wobei es manche Abschwächungen und Mechanisierungen erfährt. Aber das Auszeichnende des höheren Geisteslebens ist die zunehmende Herrschaft der aktiven Apperzeption und der ihr entspringenden Funktionen und Gebilde. Das höhere Geistesleben ist also reicher, intensiver, bewußter, aktiver, schöpferischer, es ist zunehmendes Fürsich-Sein, Selbstbewußtsein in Verbindung mit sich erweiterndem und steigerndem Weltbewußtsein. Während in dem primitiveren Bewußtsein noch keine scharfe Scheidung zwischen den Erlebnissen untereinander und zwischen dem Subjekt und dessen Erlebnissen statthat, finden wir im entwickelten Menschengeiste ein Auseinandertreten des Bewußtseins in wohl gegliederte Reihen deutlich gesonderter Inhalte, die sich mehr oder weniger scharf vom erlebenden Subjekt als dessen „Innenwelt" abheben, mit welcher das Subjekt planmäßig schalten und walten kann und welche es teilweise zu objektivieren und zu realisieren vermag. In der Natur ist der Geist gleichsam noch schlummernd, triebhaft webt er sein Gespinst, ergossen in die durch ihn bedingten, von außen ausgelösten Reaktionen der Wesen. Aus diesem unmittelbaren, rein funktionalen Dasein erhebt sich das Geistige zu immer größerer Klarheit und gelangt endlich, in menschlichen Institutionen zu einer neuen Art der Objektivation sich gestaltend (als „objektiver Geist" in Recht, Sitte, Sittlichkeit usw.), zum Bewußtsein seiner selbst, seiner Wesenheit, seines Wirkens und seiner Macht.

Aber dieser Entwicklungsgang vollzieht sich nicht im logischen Dreischritt einer metaphysischen Dialektik, sondern unter dem Einflusse verschiedener innerer und äußerer Faktoren und in einer Linie, die keineswegs durchweg kontinuierlich und gerade ist, wenn auch allem Anscheine nach eine Richtung nach aufwärts, nach immer größerer Herausarbeitung, Entfaltung aller Geistespotenzen besteht. Betrachten wir nun in Kürze die Faktoren, welche an der Entwicklung des Geisteslebens wesentlich beteiligt sind.

Was zunächst die Auslese betrifft, so spielt sie zwar nicht

die Rolle, die man ihr oft hat zuweisen wollen, aber ungültig oder wertlos ist deshalb der Begriff der Selektion und des Kampfes ums Dasein nicht. Tatsächlich gibt es einen Wettbewerb zwischen geistigen Gebilden, vermöge dessen die relativ tauglicheren, kräftigeren oder zweckmäßigeren die größere Chance auf Durchsetzung, Erhaltung und Weiterentwicklung haben. Es gibt ausgestorbene, überlebte Denk- und Gefühlsweiseu, die durch andere verdrängt worden sind. So z. B. sehen wir, wie Hypothesen um die Herrschaft kämpfen und wie die zurzeit als besser erscheinenden zur Geltung kommen und die anderen zurückdrängen. Freilich muß folgendes festgehalten werden: erstens obsiegt nicht immer das objektiv Bessere, sondern oft nur das zurzeit für besser Gehaltene, zweitens leben Tendenzen, die im Kerne gut, aber entweder vorzeitig oder entstellt auftraten, mit größter Wahrscheinlichkeit später wieder einmal auf, ihre „Renaissance“ feiernd. Es braucht nur dasjenige, was einst gewisse Tendenzen und Richtungen des Geisteslebens verdrängte und andere begünstigte, später nicht mehr zu bestehen, statt dessen aber ein Zustand, der den scheinbar ganz überwundenen Denk- oder Gefühlsweisen mehr entspricht, dann feiern die letzteren, wenn auch in modifizierter Form, leicht ihre Auferstehung; man denke an den Wechsel der „Moden“ auf verschiedenen Gebieten des Lebens, an die Erneuerung des antiken Humanismus, an die Romantik, an den Präraphaelitismus, Archaismus usw. Die geistige Auslese erfolgt aber in zweierlei Weise. Erstens in einer mehr automatischen Art, wodurch das weniger Zweckmäßige sich fast von selbst verliert oder zurücktritt. Zweitens aber durch die kritisch-wertende Tätigkeit des aktiven Geistes selbst, der die Tendenz hat, dasjenige zu begünstigen, zu fixieren und fortzubilden, was der Richtung des Grundwillens entspricht oder besser entspricht. Das gilt für Gedanken sowohl wie für Institutionen, für wissenschaftliche Anschauungen, religiöse Glaubensinhalte, Kunstwerke, sittliche Vorschriften, soziale Formen usw. Wir können diese seitens des aktiven und zielbewußten Geistes an den Produkten geistiger Tätigkeit und an den menschlichen Zuständen überhaupt ausgeübte Selektion als Kulturauslese bezeichnen. Geleitet ist sie von der Idee des Richtigen, und sie folgt, mehr oder weniger bewußt, gewissen Normen, so daß

sie auch als normative Auslese der rein natürlichen Selektion gegenübergestellt werden kann. Infolge der Beschränktheit des Intellekts und infolge der nicht zu vermeidenden anderweitigen Einflüsse ist diese Kulturauslese keineswegs eine rein zur Geltung kommende Macht, aber die Tendenz zur Auslese im Sinne der Idee des Richtigen besteht gleichwohl, und sie wird auch im Laufe der Entwicklung kräftiger und selbstbewußter, auch breitet sie sich immer mehr aus, immer weitere Gebiete umfassend und reformierend. Die Auslese im geistigen Leben entfernt sich also immer weiter von der blinden, brutalen Wirksamkeit der außermenschlichen Natur und des „Tierischen" im Menschen; der Geist mit seinen Zielen und Tendenzen wird zum Züchter seiner selbst. Ist doch überhaupt Selbstentwicklung und Selbstgestaltung das Wesen des Geisteslebens.

Außer der indirekten spielt auch die direkte Anpassung in der Entwicklung des geistigen Lebens eine Rolle, ja sogar die weitaus bedeutendere. Zunächst ist auf den Einfluß des Milieu, der Umwelt zu verweisen. Das natürliche Milieu ist von nicht geringem Einfluß auf die Auslösung bestimmter seelischer Zustände. Die mannigfachen Eindrücke, welche Wald, Wiese, Meer, das Straßenbild einer Stadt usw. in uns erregen, sind vielfach für die Richtung des Vorstellungsverlaufes, für die Gefühlsstimmung usw. bedeutsam, ein beständig wechselnder Grundstock unterbewußter Seelenzustände bildet so den Untergrund des bewußteren Seelenlebens und wirkt auf dasselbe ein, bald steigernd, bald abschwächend, bald beschleunigend, bald verzögernd, bald erregend, bald wieder eigentümlich beruhigend. Das Leben in einer relativ konstanten Umwelt stimmt die Seele auf einen gewissen Grundton und eine gewisse Sicherheit des Erlebnisablaufes; die Psyche ist eben den Eindrücken, denen sie beständig ausgesetzt ist, ziemlich angepaßt, sie hat einen bestimmten Habitus der Reaktion erworben, die ihr vertraut, gewohnt ist. In einem fremden Milieu muß sich das Vorstellen, Denken, Fühlen erst allmählich neu anpassen, und es wird der Wechsel der Umwelt vom Ich oft als störend empfunden, wenigstens so lange, als wir uns noch nicht in die neuen Verhältnisse „eingelebt" haben. Nicht nur einzelnen Subjekten, auch ganzen Volksseelen gegenüber übt das Naturmilieu seine

Macht aus, indem es bestimmte Richtungen des Erlebens, gewisse Vorstellungsweisen, Gedanken, Anschauungen, Phantasiegebilde, Wertungen, Wollungen begünstigt und auch auf die Energie des psychischen Reagierens einwirkt. Man denke etwa an die Verschiedenheit des Seelenlebens von Gebirgs- und Küstenbewohner, der nordischen und der südlichen Völker usw. Eine direkte Anpassung bewirkt aber auch das ethnische und soziale Milieu. Wir sehen, wie zusammenlebende Völkerelemente sich zuweilen in mancher Hinsicht einander seelisch anpassen, wir bemerken ferner, wie das Leben in bestimmten Gruppen und sozialen Verhältnissen eine gewisse Gleichförmigkeit des seelischen Habitus zur Folge hat; hier kommt das Prinzip der instinktiven und bewußten Nachahmung zur Geltung. Eine Anpassung findet nun aber auch zwischen psychischen Gebilden selbst statt. Die Gedanken passen sich an die Erfahrung, diese an das Denken sich an, auch untereinander passen sich die Gedanken an, ferner finden wir zwischen den verschiedenen Kulturgebilden: Wissenschaft, Religion, Sitte, Sittlichkeit, Recht, Wissenschaft usw. mannigfache wechselseitige Anpassungen, die letzten Endes durch die Richtung des Geistes auf Einheit gefordert sind. Es kommt infolge dessen hier zu aktiver Anpassung, die im Geistesleben überhaupt um so stärker sich geltend macht, je fortgeschrittener dasselbe ist. Die Anpassung tritt in den Dienst des zielbewußten Willens, der die psychischen Funktionen und geistigen Gebilde so formt, daß sie in der Richtung dieses Willens sich entwickeln. Die Mannigfaltigkeit psychischer Bedürfnisse verlangt nach Befriedigung und bedingt mannigfache psychische Funktionen, durch deren Wiederholung die seelischen Organe und Anlagen gekräftigt werden. Durch planmäßige Kultur der Geisteskräfte, durch Ausbildung der vorhandenen Dispositionen und Anbildung neuer, durch Erziehung und Unterricht jeglicher Art erfolgt eine immer wachsende Umformung und Bereicherung des Geisteslebens. Während ursprünglich die Ausübung geistiger Funktionen ganz unmittelbar durch praktische Lebensbedürfnisse geweckt und in deren Dienst gestellt wird, löst sich das reine Geistesleben später mehr von dieser praktischen, biotischen Basis ab und wird relativ selbständig, wird Selbstzweck, Eigenwert, um dann freilich auch auf das Leben

zurückzuwirken. Es bilden sich infolge der langen Ausübung psychischer Kräfte funktionelle Bedürfnisse aus, die um ihrer selbst willen die Tätigkeit anreizen, so im ästhetischen Schaffen und Genießen, so auch im Erkennen, welches zu einem eigenen Trieb wird, der sein unmittelbares Ziel nicht mehr im Praktischen, sondern in der einheitlichen Beherrschung des Erfahrungs- und Denkmaterials hat; das Gesetz der „Motivverschiebung" tritt hier in Kraft.

Die Resultate der gattungsmäßigen Übung der psychischen Organe werden durch die Vererbung fixiert. Daß nicht jede geringfügige Erwerbung von Eigenschaften vererbt werden muß, ist sicher, aber die absolute Leugnung jeder direkten Vererbung erworbener Eigenschaften geht zu weit. Es liegen viele Beispiele für eine solche Vererbung vor, die nur künstlich anders gedeutet werden kann. So wie der Organismus physiologisch ein einheitliches System ist, innerhalb dessen gewichtige, tief gehende Modifikationen in einem Teile entsprechende Modifikationen in anderen, also auch in den Keimzellen zur Folge haben müssen, die, wenn sie nicht durch fremde Einflüsse gehemmt oder abgeändert werden, in den Nachkommen hervortreten, so ist dies gewiß auch im Innensein des Organismus, im psychischen Geschehen der Fall. Freilich ist die Annahme, als könnten fertige psychische Gebilde, Vorstellungen usw. direkt vererbt werden, ganz unzulässig. Solche Gebilde fordern als physiologisches Korrelat ausgebildete Gehirnprozesse und können nicht eher ins Leben treten, als bis ihre Vorbedingungen realisiert sind. Es können demnach nur gewisse Dispositionen vererbt werden, die erst durch die Reize der Umwelt aktuell werden und zur Erzeugung analoger Seelengebilde führen, wie sie den Vorfahren zu eigen waren. Das von den Vätern Ererbte muß im vollsten Sinne erst erworben, erarbeitet, entfaltet werden, um in den Besitz der Nachfahren überzugehen. Nur bereitet diesen die geistige Arbeit weniger Mühe, sie geht leichter von statten, hat auch mehr Treffsicherheit. So manches, was bei den Ahnen das Resultat von Erfahrungen, Überlegung, Wahl gewesen, vollzieht sich jetzt instinktiv, d. h. zweckmäßig ohne bestimmtes Zweckbewußtsein. In Form von Dispositionen bringen wir eine Akkumulation von Gattungserfahrungen und einen Niederschlag

gattungsmäßiger Übung auf die Welt mit und können so, den ererbten Schatz verwertend, weiter kommen als unsere Ahnen. Dies um so mehr, als wir außer von der natürlichen Vererbung auch noch von einer Art künstlichen Vererbung, der Tradition profitieren. In den Werken und Institutionen, welche der Geist so vieler Völker und Zeiten schuf, sind unzählige Gedanken und Wertungen verdichtet, die wir übernehmen, um mit ihnen unseren eigenen Geist nicht bloß zu erfüllen, sondern höher zu entwickeln. Dazu ist eben außer der Assimilation des Alten, Bewährten und darum hoch Gewerteten eine kritische, selbständige Stellungnahme nötig, durch welche verhindert wird, daß Überlebtes, Veraltetes, den geänderten Verhältnissen, Einsichten und Tendenzen nicht Entsprechendes sich unausrottbar einwurzelt. In dem fortwährenden Kampfe, der zwischen dem Alten, Gewöhnten, Vertrauten, Bequemen, woran sich der Volksgeist angepaßt hat und das infolge eines gewissen Beharrungsvermögens zäh sich erhält, und dem Neuen, von kritischeren, veränderungsüchtigen Geistern Erstrebten entspinnt, handelt es sich stets darum, daß weder die Konservierung noch der Fortschritt auf Kosten des Brauchbaren, Wertvollen, Notwendigen erfolgt.

In dem Gesamtverlauf der geistigen Entwicklung ist der Wille ein dynamischer Faktor; er ist teils als Trieb wirksam, in Form bedürfnisentsprungener Strebungen, Neigungen und Abneigungen sich geltend machend, teils als aktiver, selbstbewußter Wille, der das, worauf er gerichtet ist, begrifflich erfaßt und planmäßig zu realisieren bemüht ist. Auf den niederen Stufen überwiegt das Triebhafte und Assoziative, auf den höheren die „Willkür“ und das Apperzeptive. Was erst nur funktional wirksam war, wird sich selbst gegenständlich, weiß um seine Richtung, um sein Wirken und dessen Folgen. Die Zukunft und deren Vorwegnahme wird immer mehr für das Handeln bestimmend, das geistige Leben geht nicht mehr in der Hingabe an die Gegenwart auf, sondern entfaltet sich mächtiger und mächtiger, von Ideen und Idealen, von Zwecksetzungen immer klarer und bestimmter geleitet, nicht mehr bloß in dumpfer Zielstrebigkeit. Das aktive Willensleben erwächst aus dem reaktiv-passiven Triebleben infolge des Wachstums des In-

tellekts und arbeitet dann, einmal erstarkt, an der Fortentwicklung der gesamten Geisteswelt. Von Wichtigkeit, wegen der dadurch bedingten Befestigung und Einverleibung der Resultate der Geistes- und Willensarbeit, ist die Involution aktiver Willenshandlungen zu sekundären Trieben und Instinkten (z. B. sozialer Art), auf deren Basis dann weiter gewirkt wird. Um den Gang, den die geistige Entwicklung genommen hat, richtig zu verstehen, muß man sich vor dem Irrtum hüten, als ob von Anfang an überlegte Wahlakte die großen Gebilde des Geisteslebens, wie Recht, Sitte usw., ins Leben gerufen hätten. Es ist wohl zu beachten, daß Reflexion und aktiver Vernunftwille immer erst da einsetzen, wo bereits infolge von gattungsmäßigen, intersubjektiven Bedürfnissen impulsiv, ohne klares Zweckbewußtsein bedürfnisgemäße Gebilde und Institutionen gezeitigt worden sind, welche das Leben der einzelnen umfassen und beherrschen und dem individuellen Denken, Wollen und Fühlen die Richtung geben. Erst innerhalb des durch gemeinschaftliche Triebe entstandenen objektiv-geistigen Seins erwacht die aktiv-vernünftige Willenswirksamkeit, die Kritik, die planmäßige Arbeit am Ausbau der Lebenssphären.

Die geistige Entwicklung ist also kein Produkt eines reinen Denkens, keine rein logische Evolution. Und zwar ist sie in zweierlei Hinsicht nicht rein logisch bestimmt. Erstens, weil das in ihr zur Geltung kommende Logische, Vernünftige selbst sich nur als Inhalt eines Willens, als Ziel bestimmt gerichteter Willensenergien zu realisieren vermag. Zweitens aber, weil es eine Heterogonie des Logischen gibt, als Spezialfall der „Heterogonie der Zwecke". Es sind nämlich die vernünftigen Resultate der Geistesarbeit nicht von vornherein gewußt und gewollt, sondern sie sind das Produkt einer Summierung von unbeabsichtigten Folgen vernünftiger Tendenzen und Reaktionen, welche früher oder später selbst zu Willenszielen wurden und sich durchsetzten, sobald sie in bezug auf die neuen Verhältnisse als logisch sich erwiesen. Umgekehrt haben aber auch logische Resultate oft alogische, vernunftwidrige Nebenwirkungen, die eine zeitlang neben dem Vernünftigen sich erhalten, bis sie endlich als störend, als im Widerspruche mit dem Grundwillen empfunden, mißbilligt und beseitigt werden. Es besteht ein

fortwährender Kampf zwischen Vernunft und Unvernunft, nicht bloß im individuellen Denken und Handeln, sondern in der gesamten Menschheitsentwicklung, welche also keineswegs geradlinig, sondern im Zickzack oder in Spiralen erfolgt. Es mag sein und darf angenommen werden, daß die geistige Entwicklung aufs Logische angelegt ist, daß eine trotz aller zeitweiligen Stagnationen und Rückschritte immer wieder sich durchsetzende Bewegung nach dem „Richtigen" besteht, aber das Logische, die vernunftgemäße Verarbeitung alles Geistesstoffes, die Durchdringung aller Verhältnisse mit objektiver Vernunft erscheint doch als ein empirisch nie völlig zu realisierendes Ideal. Das Logische, Rationale ist nicht fertig gegeben, sondern „aufgegeben", es muß in harter, langer, nie beendigter Arbeit errungen und immer wieder bewahrt werden. Durch eine Art Selbstregulation müssen alle alogischen, vernunftwidrigen, irrationalen, nicht wahrhaft durchgeistigten Nebenprodukte des Entwicklungsprozesses immer wieder ausgemerzt werden; das Bedürfnis wird hier wie im Biotischen schließlich zur Ursache der Befriedigung des Bedürfnisses. Freilich dauert es oft sehr lange, bis das entsprechende Bedürfnis genügend stark empfunden wird, der genügend mächtige Wille zu dessen Befriedigung vorhanden oder die Einsicht in die dazu tauglichen Mittel da ist. Einmal geht das Wissen um das Richtige oder Bessere dem guten und kräftigen Willen voran, ein anderesmal ist zuerst der Wille da, aber es mangelt an Erfahrung oder an Ideen. Auch wird die Arbeit des Menschengeistes an seiner Selbstentfaltung und Selbststeigerung immer wieder durch äußere, „zufällige" Faktoren gestört, unterbrochen, Abbiegungen der Entwicklungsrichtung erfolgen, und es währt oft lange, bis die Richtung, welche dem Grundwillen gemäß ist, wieder zum Durchbruch gelangt. Kurz, viele irrationelle Mächte sind an dem schließlichen Zustandekommen vernünftiger Zustände beteiligt, und es sind keineswegs alle Momente der Entwicklung zur Vernunft hin selbst schon vernünftig.

Von den Gesetzen der geistigen Evolution sind uns bereits das Gesetz des Wachstums geistiger Energie als Ausfluß des Prinzips der schöpferischen Synthese sowie das damit zusammenhängende Gesetz der Heterogonie bekannt. Es sei daher nur

nochmals auf den schöpferischen Charakter der geistigen Entwicklung hingewiesen, vermöge dessen die späteren Phasen der Evolution in den vorangehenden zwar angelegt, vorbereitet sind, aber so, daß sie ihnen gegenüber qualitativ etwas Neues, Spezifisches, aus dem Älteren als solchem nicht eindeutig Ableitbares bedeuten, etwas, was erst durch eine Synthese von psychischen Inhalten und (relativen) Elementen, nicht durch bloße äußerliche Kombination derselben ersteht. Ein für den Gang der geistigen Evolution besonders charakteristisches Gesetz ist das Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen, wie es besonders Wundt formuliert hat. Es ist eine Anwendung des Prinzips der „Kontrastverstärkung" auf umfassendere, der Entwicklung unterworfene Zusammenhänge. Infolge dieses Prinzips haben die letzteren nämlich die Eigenschaft, „daß Gefühle und Triebe, die zunächst von geringer Intensität sind, durch den Kontrast zu den während einer gewissen Zeit überwiegenden Gefühlen von entgegengesetzter Qualität allmählich stärker werden, um endlich die bisher vorherrschenden Motive zu überwältigen und nun selbst während einer kürzeren oder längeren Zeit die Herrschaft zu gewinnen". „Hierauf kann sich dann der nämliche Wechsel noch einmal oder sogar mehrmals wiederholen. , Doch pflegen bei solchen Oszillationen in der Regel zugleich das Gesetz des geistigen Wachstums und das der Heterogonie der Zwecke wirksam zu werden, so daß die nachfolgenden Phasen zwar in der allgemeinen Gefühlsrichtung den vorangegangenen gleichartigen Phasen ähnlich, in ihren einzelnen Bestandteilen aber wesentlich verschieden erscheinen" (Grundriß der Psychol.[8], S. 405 f.). Indem gewisse Tendenzen sich so lange und so stark geltend machen, daß dies als Einseitigkeit empfunden wird, entsteht ein Überdruß und ein Streben nach Veränderung, nach möglichst neuen Zuständen oder Verhältnissen, und so wird die Chance für das Vordringen gegensätzlicher Tendenzen groß, ohne daß diese Gesetzmäßigkeit im Sinne eines Naturgesetzes zu wirken braucht. Das Pendeln zwischen Extremen gewahren wir auf den verschiedensten Gebieten des Geisteslebens, besonders in dem Wechsel der Mode, aber auch in dem Wandel sozialer, politischer, künstlerischer Tendenzen überhaupt. Es sind auch in dieser Beziehung nicht

alle Zeiten gleich, man denke nur an den Unterschied des konservativeren Mittelalters von der so leichtbeweglichen, die Gegensätze im Sturmschritt passierenden Gegenwart. Auch darf das Moment der Synthese nicht vergessen werden, welche immer wieder da einsetzt, wo Gegensätze neben- oder nacheinander auftreten, deren „Aufhebung" in einem höheren, umfassenderen, den verschiedenen Seiten der Sache Rechnung tragenden Prinzip sich den „objektiveren" Geistern als Postulat aufdrängt. Nicht nur in wissenschaftlichen Dingen, in bezug etwa auf philosophische Gedanken, auch in mehr praktischen Verhältnissen, also etwa in sozialen Zuständen und Institutionen gibt es Zeiten solcher Vereinigungen ehemaliger Gegensätze, ohne daß es, wegen der Unvollkommenheit der Synthese, deshalb schon zu einem Abschlusse der Entwicklung auf dem betreffenden Gebiete kommt.

Soweit das geistige Leben Konstanten aufweist, die in verschiedenem Grade in jeder Psyche sich finden, also einen Grundstock von Trieben, Bedürfnissen und Reaktionsweisen des Bewußtseins, entstehen unter analogen Umständen bei den verschiedensten Völkern und in den verschiedensten Zeiten analoge geistige Gebilde und Zustände. So z. B. zeigt uns die vergleichende Mythologie, wie aus der Gleichartigkeit menschlicher Phantasie auf den entgegengesetztesten Stellen der Ökumene ganz ähnliche religiöse Vorstellungen und Kulthandlungen entspringen; aber auch im Sozialen, Technischen, Ästhetischen usw. treten solche Gleichförmigkeiten zutage, so daß man (Bastian) mit Recht von überall gleichen „Elementargedanken" der Menschheit (im Unterschiede von den spezifischen „Völkergedanken") gesprochen hat. Nicht bloß räumlich, auch zeitlich wiederholen sich ähnliche Geistesgebilde, nämlich dann, wenn analoge Bedingungen dazu gegeben sind. Dazu gesellt sich nun noch die Entlehnung fremder Geisteserzeugnisse durch einzelne Völker, wodurch in das menschheitliche Geistesleben noch mehr Gleichheit kommt. Neben der Tendenz zu immer neuer Entfaltung geistiger Werte besteht auch eine Tendenz nach Ausbreitung geistiger Qualitäten und nach einer gewissen Unifizierung des Entwickelten. Betrachten wir also das geistige Leben der Menschheit als Ganzes, so finden wir zwar darin alles in Fluß, nirgends absolute Ruhe, aber auch Momente

der Gleichförmigkeit und Konstanz, die wir nicht übersehen dürfen. Die Grundgesetzlichkeit des Geistes durchzieht die gesamte Entwicklung geistiger Gebilde, sie ist das A priori dieser Entwicklung, die Urbedingung derselben. Sie entfaltet sich in dieser Entwicklung, steigert sich darin zu selbstbewußter und aktiver Gesetzgebung, aber sie wirkt in ihr zu allen Zeiten, ist nicht selbst eine Folge oder Wirkung der Entwicklung, sondern konstituiert das sich Entwickelnde, das Geistesleben als Subjekt, selbst, das in allem Wandel seiner Zustände und Erzeugnisse identisch bleibt, sich konstant erhält und alles tut, um sich so zu erhalten.

Wenn es auch nicht möglich ist, exakte Formulierungen von geistigen Entwicklungsgesetzen zu geben, so steht es doch außer allem Zweifel, daß die geistige Evolution gesetzmäßig ist. Einerseits steht sie teilweise unter dem Einflusse der Naturgesetzlichkeit, insofern das natürliche Milieu den Ablauf der Geistesentwicklung mit beeinflußt; andererseits kommen in ihr die eigenen Gesetze des seelischen Seins, die konstanten Wirkungsweisen der psychischen Grundfaktoren zur Geltung. Da aber stets eine ganze Komplikation von Einflüssen besteht, die noch dazu in jedem Moment sich etwas verschiebt, können wir nur ganz vage, allgemeine Vorausbestimmungen des Ganges, den die geistige Evolution nehmen wird, treffen. Wir können in der Regel nur von Tendenzen der Entwicklung sprechen, die mehr oder weniger Aussicht auf Verwirklichung haben, wir kennen ungefähr die Richtung, welche die Evolution einschlägt, ohne die künftigen Phasen und Gesetze eindeutig ableiten zu können. Daß aber dieser oder jener konkrete Zustand mit kausaler Notwendigkeit kommen muß, das läßt sich nicht behaupten. Hingegen ist eins möglich. Wir selbst setzen uns Zwecke, und die geistige Entwicklung hat solche Zwecksetzungen zu Faktoren. Aus ihnen folgen gewisse Gestaltungen des Entwicklungsganges mit teleologischer Notwendigkeit, als Mittel zu den gesetzten Zwecken. Wir können also, wenigstens in gewissem Ausmaße, beurteilen, wie die Weiterentwicklung unseres Geisteslebens und dessen Erzeugnisse wird ausfallen müssen, wenn unsere Ziele erreicht, unsere Zwecke verwirklicht werden sollen. Ob es zu solcher Entwicklungsgestaltung wirklich kommen wird,

wissen wir nicht mit absoluter Sicherheit, daß sie aber anzustreben und beim Fehlen von Hemmnissen durchführbar ist, dies steht unserer Einsicht offen. Vom Sollen her dringen wir so zum Sein und Werden; von den gesetzten Zielen zur Richtung des künftigen Geschehens, soweit es bei uns steht.

So gewinnen wir einen Maßstab zur Beurteilung dessen in der Entwicklung, was im allgemeinen als Fortschritt anzusehen ist, was nicht. Die bloße Erfahrung, die Historie als solche lehrt uns nichts darüber. Der Begriff des „Fortschritts" setzt das wertende, normative Bewußtsein voraus. Erst im Hinblicke auf ein als wertvoll bestimmtes Ziel ist eine Bewegung als Fortschritt (bzw. Rückschritt) zu bezeichnen und zu bewerten. Eine Idee oder ein Ideal, ein höchstes Willensziel, ist die Grundbedingung des Fortschrittsbegriffs, der zwar an der Evolution herauszuarbeiten, nicht aber aus ihr induktiv zu gewinnen ist. Wenn wir nicht schon eine Norm an die Entwicklungstatsachen, an das historische Material heranbringen, nützt uns alle Vergleichung, alle Induktion nicht das geringste. Diese Norm gewinnen wir logisch durch kritische Analyse des Zweckbewußtseins, welches sowohl in uns, den Erkennenden, als auch in der geschichtlichen Entwicklung sich betätigt. Damit aber nicht an Stelle einer objektiven oder intersubjektiven Norm eine rein individuell-subjektive Tendenz tritt, ist es notwendig, die Norm, welche den Begriff des Fortschritts an die Hand gibt, am Leitfaden einer möglichst umfassenden historisch-sozialen Analyse und in einer Synthese der in der allgemeinen geistigen Entwicklung auftretenden Zwecksetzungen zur Einheit eines obersten Zweckes zu gewinnen. Was in der Richtung zu dieser Zweckeinheit liegt, das ist dann als Fortschritt zu werten, was von ihr abführt, als Irrweg, was in entgegengesetzter Richtung sich bewegt, als Rückschritt. Das gilt für die Entwicklung aller geistigen Gebilde, für die der Gesellschaft und des Rechtes ebenso wie für die der Kunst und der Religion, der Wissenschaft, Technik und Wirtschaft.

Wenn wir nun tatsächlich eine immer weitergehende Differenzierung unserer psychischen Fähigkeiten und Funktionen sowie eine immer reichere Gliederung der geistigen Gebilde, ein Wachstum an geistigen Energien und an Bewußtheit, eine immer

umfassendere Zentralisierung der wachsenden Mannigfaltigkeit des Geisteslebens, kurz eine kraftvolle und harmonische Synthese einer Fülle von Inhalten, die aus der Potenzialität zur Aktualität sich entfalten, als Fortschritt in geistiger Beziehung bezeichnen, so zeigt dies, daß uns eine solche Entwicklung als wertvoll erscheint. Und weshalb? Weil sie unserem menschlichen Grundwillen entspricht, der bewußt oder unbewußt auf die immer weitergehende Aktualisierung aller menschlichen Potenzen, auf die Entfaltung und Steigerung der Humanität, des Menschengeistes und seiner Produkte, gerichtet ist. Die Geschichte des Menschen zeigt, daß eine solche Tendenz der geistigen Entwicklung zugrunde liegt, die uns zu immer neuem Schaffen und Gestalten antreibt, uns bei dem Errungenen nicht stillstehen läßt. Es ist ein Kulturwille da, der die geschichtliche Menschheit beherrscht, in ihr und durch sie ein Reich geistiger Werte erbaut, ein „Reich der Zwecke", dem wir uns als aktive, frei gestaltende Subjekte eingliedern.

X.

Die Kulturidee.

Der Begriff der Kultur bildet einen gewissen Gegensatz zur „Natur". Ja, die Ausartungen einseitiger, rein äußerlicher Kultur oder besser „Zivilisation" bringen uns nicht selten dazu, das Kulturgebilde geradezu als etwas Unnatürliches, Widernatürliches zu verurteilen, während in der Regel das Verhältnis der Kultur zur Natur nicht so schroff ist. Der Gegensatz ergibt sich nämlich nicht daraus, daß etwa die Kultur den Menschen völlig aus der Natur herausführt, ihn ihren Gesetzen entzieht, ihm eine Lebensweise verleiht, die von der „natürlichen" völlig abweicht, u. dgl., sondern der Gegensatz zwischen Natur und Kultur bezieht sich in erster Linie auf die Art des Verhalten des Menschen, auf dessen Passivität oder besser Reaktivität einerseits, auf dessen Aktivität andererseits. Was den „Naturstand" charakterisiert, in welchem sich die Menschheit in der Urzeit befand und den sie in manchen ihrer Glieder noch heute kaum überschritten hat, ist das außerordentliche Überwiegen des Trieblebens und der assoziativen Geistestätigkeit, das Fehlen stetiger, energischer, planmäßiger Denk- und Willensarbeit, das Leben in den Tag hinein, die Unbekümmertheit um die Zukunft, welche nicht einmal recht ins Bewußtsein fällt, kurz die noch fast durchgängige Abhängigkeit des Menschen von der Natur außer und ihm. Der Mensch läßt es hier bei dem, was ihm die Natur an Fähigkeiten verliehen und was sie ihm äußerlich bietet, sein Bewenden haben, er verhält sich sehr wenig aktiv, er ist rasch der Umwelt angepaßt, er tut wenig, um seine Lage, sein Dasein zu verbessern. Der Selbsterhaltungstrieb wird hier nicht von dem Willen zur Selbststeigerung ergänzt.

Von diesem Naturstande hat sich nun jener Teil der Mensch-

heit, den innere und äußere Bedingungen dazu befähigten und nötigten, immer mehr entfernt. In verschiedenem Ausmaße, so daß man von einer „Halbkultur" sprechen konnte, hat sich der Menschengeist eine andere, viel aktivere Stellung zur Natur, zum Inbegriff des Gegebenen, Vorgefundenen, Mitgebrachten erworben und ist nun unermüdlich tätig, eine Kultur zu schaffen und weiterzubilden. Was ist nun diese Kultur, worin besteht sie? Achten wir auf das Gemeinsame alles dessen, was wir als „Kulturarbeit" zu bezeichnen pflegen, so finden wir, es ist die aktive Formung von Materialien, von Naturgegebenheiten zu vollkommeneren Gebilden. Kultur ist Gestaltung, Ausbau, Pflege, Veredlung und ebenso der Inbegriff dessen, was daraus hervorgeht (Kulturwerte, Kulturgüter), „die Erbschaft der Arbeit vorhergehender Generationen, soweit sie sich in den Anlagen, dem Bewußtsein, der Arbeit und den Arbeitsergebnissen der jedesmal Lebenden verkörpert" (Schurtz, Urgesch. d. Kultur, S. 5.). Kultivieren läßt sich jegliche Natur: sowohl Objekte der äußeren Natur, Anorganisches, Pflanzen, Tiere als auch Anlagen, Funktionen, Kräfte unseres eigenen Ichs, unserer psychischen Organisation, so daß wir neben der Realkultur eine Geisteskultur zu unterscheiden haben. Je nach den Gebilden, welche den Gegenstand der Kulturarbeit darstellen, sind zu unterscheiden: wirtschaftliche, technische, soziale, ethische, künstlerische, wissenschaftliche, religiöse Kultur usw. Es liegen diesen Gebilden Bedürfnisse zugrunde, welche die Keime zu ihnen auszulösen vermögen und die auch in der Folge in ihnen wirksam sind; aber die Ausgestaltung dieser Gebilde und deren Weiterentwicklung erfolgt niemals ohne Zutun des aktiven Willens und Denkens.

Indem der echte Kulturbegriff das Moment der „Veredlung" enthält, schließt er eine Wertung ein. In der Tat ist der Begriff „Kultur" ohne jede Beziehung auf ein als wertvoll empfundenes Ziel nicht zu denken. Die Kultivation soll aus einem gegebenen Material etwas Besseres, Brauchbareres, Zweckmäßigeres, Wertvolleres machen. Den Maßstab dafür aber entnehmen wir unserem Willen, unserer eigenen Zwecksetzung. Der Wille zur Kultur, d. h. zur aktiven Gestaltung und Pflege eines Inbegriffs geistentsprossener Gebilde ist ein Ausfluß des mensch-

heitlichen Grundwillens. Was ihn fördert, ist gut, was ihn in höherem Maße fördert, besser. Die „Veredlung", welche im Begriffe der Kultur liegt, wird also durch Beziehung des zu Kultivierenden auf den menschlichen Grundwillen gewonnen. Kultur wird nicht äußerlich erfahren, sondern es werden bestimmte Erfahrungsinhalte im Sinne der Kulturidee gedeutet. In diesem Sinne bringen wir den Kulturbegriff schon an die historisch-soziale Erfahrung heran, diese gibt uns den Anlaß, das Fundament zu ihrer Anwendung. Zur Kulturarbeit wird eine menschliche Tätigkeit erst durch deren Einordnung in die Idee des dem Menschheitswillen in seiner Einheit und in seinen Besonderungen Gemäßen. Jedes Kulturgebilde ist ein Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, zugleich aber ist es selbst Ziel einer Grundrichtung des Menschengeistes. Dieser lebt sich in der Schaffung der Kulturwerte aus, er bildet sich in eine Welt geistiger Inhalte hinein, und zugleich erhebt er seine eigene Subjektivität zu immer größerer Höhe. Parallel mit dem Wachstum der Menschheitskultur erwächst das Menschengeschlecht zu immer vollkommenerer Kulturmenschheit, teils indirekt, durch die Rückwirkungen der Kulturarbeit auf die Beschaffenheit des menschlichen Geistes, teils direkt, durch unmittelbare Kultivierung dieses Geistes selbst. Wille zur Humanität und Wille zur Kultur gehören demnach untrennbar zusammen, einer bedingt den anderen, fordert und fördert ihn. Die höhere Menschlichkeit zeitigt eine reichere Kultur, diese trägt zur Erhöhung des Typus Mensch bei.

Kultur (im funktionalen Sinne) ist also aktive Formung von Materialien im Sinne des Menschheitswillens und im Dienste humaner Zwecke. Aller Kultur ist der Wille zur Steigerung menschlicher Wesenheit immanent, ohne daß deshalb schon der Begriff der Vervollkommnung von Anfang an im Bewußtsein des Menschen vorhanden gewesen sein muß. Die Kultur, als objektives Reich von Werten, ist um des Menschen willen da, der Mensch wiederum ist um der Kultur willen da, d. h. es ist sein wahres Wesen, seine „Bestimmung", Kultur zu schaffen. Für die Beurteilung wahrer Kultur ist dies von grundlegender Bedeutung. Das Kulturideal erfordert, daß durch die Kultur und in ihr das menschliche Wesen zu vollkommener,

d. h. reichsten und zugleich harmonischen, einheitlichen Entfal-faltung gelangt. Alles, was in der Kulturentwicklung dieser obersten Forderung entspricht, ist nicht bloß dem äußeren Scheine nach und nicht bloß partiell, sondern wahrhaft und ganz kulturhaft. Die „richtige" Kultur bemißt sich an der Idee der einheitlichen Totalität des Menschentums. Diese Idee fordert, daß keine produktive Anlage des Menschengeistes verkümmert, keine überwuchert, daß eine Harmonie in der Mannigfaltigkeit sich entfaltender und steigernder Kräfte und Funktionen besteht. Die Kulturgebilde müssen wirklich geeignet sein, die Bedürfnisse des Menschen so zu befriedigen, daß ein vernunftgemäßes und zweckvolles Dasein des Menschengeschlechts dadurch ermöglicht wird, daß das Ideal der reinen Vollkultur möglichst realisiert wird. Die reine und volle Kultur ist niemals ganz erreichbar, es gibt immer wieder Materialien außer und in dem Menschen, die noch zu kultivieren, besser zu kultivieren sind. Aber es gibt eine Kulturarbeit, die sich in der Richtung zum Kultur- und Humanitätsideal bewegt, und eine solche, die von diesem Endziele abführt. Abgesehen von äußeren Faktoren: Einflüsse des Naturmilieu, Wirkungen des Verkehrs oder des Mangels an Verkehr mit anderen Völkern usw., kann die Kulturentwicklung unter den Folgen ihrer selbst leiden. Wenn die Aufmerksamkeit zu sehr auf Teilgebiete des Wirkens mit Vernachlässigung anderer gerichtet ist, so können die Anlagen für die letzteren immer mehr verkümmern und diesbezügliche Bedürfnisse zu kurz kommen, die auf einer Seite aufgewandte Energie kann so stark sein, daß für andere wichtige Zwecke zu wenig Kräfte da sind. So z. B. kann die einseitige Tendenz nach wirtschaftlicher Kultur dem Fortschritte der sittlichen Kultur hemmend im Wege stehen, der einseitige „Ästhetizismus" kann die Tatkraft lähmen, Überschwang in religiösen Dingen kann zu einem weltflüchtigen Gebahren führen, welches wertvolle Seiten der menschlichen Natur verkümmern läßt, usw. Einseitige Kultur rächt sich stets in irgendeiner Weise. Ist es nun schon infolge der Begrenztheit menschlicher Energie nicht möglich, daß gleichzeitig alles in vollstem Maße kultiviert wird, so ist es doch das Ideal alles Kulturfortschritts, daß schließlich nichts gänzlich vernachläßigt, sondern der Reihe nach mit höchster Kraft-

anspannung gepflegt werde und daß alle durch äußere Umstände sowie durch die Folgen einseitiger Kultur herbeigeführten Schäden durch neue Kulturarbeit wettgemacht werden. In der Tat hat die Kulturarbeit die Fähigkeit der Selbstregulation, vermöge deren sie ihre eigenen Schäden zu heilen vermag. Alles, was man gegen die Berechtigung und den Wert der Kultur gesagt hat, ist nur soweit richtig, als es sich gegen einseitige und bloße Scheinkultur richtet. Nicht im Zurück zur Natur liegt das Heil, sondern in der Richtung nach Erhöhung und Ergänzung der jeweiligen Kultur, nach Überwindung aller im Gefolge der Zivilisation sich einstellenden Mängel, zu denen auch alles Widernatürliche, dem Wesen der menschlichen Natur Fremde, es Gefährdende gehört. Die Kultur als solche, als echte, volle Kultur ist nicht widernatürlich, sondern die Ausgestaltung einer niederen Naturstufe zu einer höheren, welche die Kraft hat, die niedere Natur in ihren Dienst zu stellen, sie immer mehr zu vergeistigen.[1]) Durchdringung der Natur mit dem Geiste des Vernunftwillens ist ja der Sinn und Zweck aller Kulturarbeit. Das Natürliche soll keineswegs ausgeschaltet, vernichtet, sondern veredelt, den hnmanen Zwecken aktiv angepaßt werden.

Indem der Mensch die Natur sich, seinen Zwecken anpaßt, entwickelt er sich so, daß er selbst sich der Kulturidee immer mehr anpaßt, aber nicht als einer äußeren Macht, sondern als Forderung des ihm selbst immanenten Grundwillens. Die Einheit desselben bedingt nun einen immer wieder zu erstellenden

[1]) „Wir fassen alle den Menschen auszeichnende Leistung in den Begriff der Kultur zusammen; was aber ist die Kultur, wenn sie dem Menschen nicht eine selbständige Stellung gegenüber der Natur gewährt, wenn sie nicht eigene Ziele aufstellt, die doch nur aus einem neuen Leben kommen können? Schließlich ist die Haupttriebkraft der Kultur das Verlangen der Menschheit nach einer neuen Art des Seins gegenüber der bloßen Natur; die Kultur wird notwendig flach und leer, wenn sie das Streben des Menschen nur nach außen, nicht durch alles Äußere hindurch gegen sich selbst kehrt und zu einer Erhöhung des eigenen Wesens wendet; wahr und kräftig ist die Kulturarbeit nur, wenn in ihr der Mensch sein eigenes, wahres und abschließendes Selbst sucht" (Eucken, Grundlin. einer neuen Lebensansch. 1907, S. 106). Die Anerkennung einer selbständigen, uns innerlich gegenwärtigen Geisteswelt konstituiert erst die echte Geisteskultur, die über die bloße, naturhafte Menschenkultur hinausragt (a. a. O. S. 255 f.).



Einklang der Kulturgebilde, eine wechselseitige Anpassung derselben. Sie müssen miteinander verträglich sein, zur Einheit des Grundwillens zusammengehen. So kommt es, daß die Tendenz nach Herstellung eines gewissen, in der Entwicklung sich fortwährend verschiebenden einheitlichen Gesamtzustandes der Lebensformen der letzte, wahre Grund der wechselseitigen Beeinflussungen der einzelnen Kulturgebilde ist. Es ist nicht etwa eines dieser Gebilde, z. B. die Wirtschaft, die einzige Ursache der Veränderungen der anderen, sondern es hat solche zur Folge, weil die Gesetzlichkeit, die Einheit des Geisteslebens entsprechende Modifikationen jener erfordert und herbeiführt. Widersprüche, die als solche bemerkt werden, erträgt der Gesamtgeist ebenso wenig wie das Individualbewußtsein; wie dieses strebt er nach Beseitigung der Widersprüche, und dies äußert sich in funktionalen Abhängigkeiten kultureller Gebilde voneinander (z. B. Wirtschaft — Recht).

Die Kultur ist das Ergebnis der Arbeit von Generationen. Der einzelne findet sie bereits vor, er wächst in sie hinein, wird von ihrem Geiste durchtränkt, steht in jeder Hinsicht unter ihrem Einflusse. Die Kultur ist das Produkt sozialer Arbeit, sie entspringt dem Wechsel- und Zusammenwirken von Kräften, die zu einer Gemeinschaft verbunden sind. In dieser werden die Errungenschaften der Kulturarbeit aufbewahrt, durch Tradition weitergegeben. Damit ist nicht etwa gesagt, daß die „Massen" die eigentlichen Kulturträger seien. Sondern alle großen Erfindungen und Entdeckungen gehen direkt von Persönlichkeiten aus, verbreiten sich zunächst in kleineren, dann auch in weiteren und weitesten Kreisen. Aber ohne den von der Gemeinschaft erarbeiteten allgemeinen Kulturhintergrund, den Wirtschaft, Recht usw. darstellen, ohne die Mitwirkung der Gemeinschaftskräfte käme es nicht zur kulturellen Betätigung der Individuen und zur Fixierung ihrer Leistungen. Die Kultur wird also durch das Individuum gefördert, und sie selbst zeitigt schöpferische Persönlichkeiten und ermöglicht deren Wirksamkeit. Die Massen sind Hilfskräfte für die Kulturarbeit, die im Laufe der Kulturentwicklung immer unentbehrlicher zur Ausarbeitung der Ideen der erfinderischen Persönlichkeiten werden; aus der Kompliziertheit so vieler Kultur-

güter, aus der fortschreitenden Arbeitsteilung usw. ist dies erklärlich. Eine gewisse Kontinuität eignet dem Kulturprozesse, trotzdem so viele der Völker, die an dem Zustandekommen unserer Kultur mitgewirkt haben, längst untergegangen sind. Altes und Ältestes erhält sich mitten im Neuen, oft so modifiziert, daß nur der schärfste Blick es als Überlebsel eines Alten zu erkennen vermag. Gedanken, Wertungen, Tendenzen längst dahingeschwundener Rassen und Völker leben noch in unserem Geistesleben fort oder haben an dessen Beschaffenheit ihren Anteil. Teils durch Vererbung und Rassenmischung, teils durch die immer wieder sich erneuernde Tradition ragt die Vergangenheit, die Arbeit ethnischer Gemeinschaften, in unsere Kultur hinein, entfernteste Zeiten und Räume verbindend. Eine Reihe von Faktoren trägt zur „Erhaltung der Kultur" (Vierkandt) bei. Insbesondere sind zu erwähnen die Nachahmung, welche innerhalb eines Kulturkreises zur Verbreitung und Fixierung kultureller Gebilde führt, ferner die Pietät, welche das von den Ahnen Erworbene ehrfurchts- und liebevoll bewahrt, die Gewohnheit, welche am Herkommen aus Bequemlichkeit kleben läßt und dem Streben nach Neuerungen stets entgegentritt, so daß ein beständiges Kompromiß zwischen Konversativismus und Progressivismus zu verzeichnen ist. Das Festhalten des Überkommenen, das Hineinleben in das Gewohnte, Vertraute hat die Wirkung, eigene Arbeit und Anstrengung zu ersparen, es wirkt willens- und denkökonomisch. Daraus erklärt sich auch die durch bloße Gewalt von Persönlichkeiten und Institutionen allein nicht begreifliche allgemeine Tendenz der Massen, Autoritäten jeder Art anzuerkennen und sich ihnen zu beugen, zuweilen sogar gegen das eigene Interesse.

Für die Fortentwicklung der Kultur gelten dieselben Tendenzen und Gesetzmäßigkeiten, welche für die geistige Entwicklung überhaupt bestimmend sind. Es gibt ein Wachstum der Kulturwerte, bedingt durch die „schöpferische Synthese" des Bewußtseins. Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke steht hier ebenfalls in Kraft, indem unbeabsichtigte und ungewußte Wirkungen der Kulturarbeit, wenn sie in der Richtung des Kulturwillens liegen, selbst zu Objekten der Kulturarbeit werden, wodurch die Zweckmäßigkeit der Kultur in organischer Weise

zunimmt. Die „Entwicklung in Gegensätzen“ kommt hier so zum Ausdruck, wie wir es bereits gesehen haben. Ferner gilt hier das von dem Zusammenwirken des Logischen und Alogischen Gesagte. In den Wirkungen und Mitteln der Kulturarbeit steckt viel Irrationelles, aber die Vernunft siegt schließlich doch und breitet sich über immer größere Bezirke des Menschenlebens aus. Es gibt eine Acceleration der Kultur durch ihre Selbstentwicklung. Je mehr Vorbedingungen der Vollkultur bereits realisiert sind, desto rascher kann der Fortschritt erfolgen, das Kulturbewußtsein wird immer intensiver und extensiver, Unzuträglichkeiten werden schneller und richtiger erfaßt, der Wille zum kulturellen Fortschritt wird energischer, die Tendenz, alles noch nicht genug Kultivierte zur Höhe des auf Partialgebieten bereits Errungenen zu erheben und damit die Einheit des Kulturbewußtseins zu wahren, setzt sich immer mehr durch, immer vorausgesetzt, daß nicht äußere Faktoren von der eingeschlagenen Richtung abbiegen lassen. Die Menschheit befriedigt durch ihre Kultur eine Mannigfaltigkeit von Bedürfnissen, diese verfeinern sich im Laufe der Entwicklung, neue Bedürfnisse erwachen, und neue kulturelle Anstrengungen werden nötig, ihnen Rechnung zu tragen. Dann freilich kommt es zuweilen zu Erscheinungen der „Überkultur“, zu Raffinements der Zivilisation, zu hastigem, gierigem Treiben und Jagen, zu Einseitigkeiten und Schäden, die nach Beseitigung verlangen; leicht tritt auch eine gewisse Kulturmüdigkeit, ein Kulturekel auf. Es ist aber zu ersehen, daß die Selbstregulation, die infolge des Bedürfnisses nach einer ruhigeren, harmonischeren Kultur sich geltend macht, schließlich eine „natürlichere“ Kulturrichtung zeitigen muß, mit psychologisch-teleologischer Notwendigkeit. Wenn die Gefahr einer Veräußerlichung und Verflachung des Geisteslebens droht, wenn Gebilde und Institutionen, die als Mittel zur Realisation des Menschheitswillens wertvoll sind, die Tendenz zeigen, absolute Selbstzwecke zu werden oder das angestrebte Ziel verfehlen zu lassen, wenn es an Sammlung, Konzentration, Innerlichkeit des Lebens gebricht und eine unerträgliche Zersplitterung und Schwächung der Kräfte, eine innere Hohlheit und Leerheit bei äußerer Geschäftigkeit Platz greift, dann entfalten sich schließlich Gegentendenzen, welche mit der

Zeit immer mehr erstarken und zu Umwertungen und Umgestaltungen der Lebensführung antreiben. Die Einsicht, daß nur die Verbindung der Real- mit der Geisteskultur, der Sach- mit der Personalkultur das Richtige ist, erwacht und bestimmt den Willen. Da eine Rückkehr zum Naturstande infolge der langen Entwicklung des menschlichen Wesens und der durch sie bedingten Ausbildung fast mit unserer Organisation verwachsener Bedürfnisse und Anlagen ganz und gar unmöglich und auch unnatürlich ist, bleibt nichts anderes übrig, als in der Kulturarbeit unablässig fortzuschreiten und sie mit möglichster Annäherung an das Ideal des Kulturmenschen zu gestalten. Der fortschreitenden Differenziation des menschlichen Lebens und der Verselbständigung der arbeitsteilig entstandenen und entwickelten Kulturformen muß immer wieder das energische Bemühen um eine immer umfassendere Synthese des Mannigfaltigen zur Einheit und Harmonie parallel gehen. Vollkommene Anpassung der Natur und der Partialkulturen an das Humanitäts- und Kulturziel ist die Idee, welche diesen selbstregulatorischen, aber ohne die volle Aktivität menschlicher Energie nicht durchführbaren Prozeß leitet, leiten muß; der Kulturwille muß auf allen Linien siegen, soll die Kultur das Dysteleologische verlieren. Alle Seiten der menschlichen Natur, alle Triebkräfte derselben müssen veredelt, d. h. im Sinne ihrer höchstmöglichen Leistung und zugleich ihrer harmonischen Einordnung in den Zusammenhang des Lebens entfaltet werden. Die Ideale der Kraft, Güte, Schönheit, Wahrheit sind hierbei richtunggebend, als Normen für die Ausbildung der Grundfunktionen der menschlichen Organisation, deren Höhepunkt ihr immanente aktive Geistigkeit ist. Indem sich diese in einer Mannigfaltigkeit von Gebilden objektiviert, wirkt sie durch ihre Gestaltungen auf sich selbst zurück und potenziert sich so zu immer höheren Leistungen. Im Geistigen bedeutet eben alles Geben zugleich eine Selbstbereicherung. Es wächst der Mensch mit seinen größeren Zwecken — und der Geist mit seinem größeren Wirken.

Wenn auch die unmittelbare und schöpferische Kraft, aus welcher Kultur entspringt, die geistige Kausalität ist, so darf doch der Einfluß der Naturkausalität nicht übersehen werden.

Für den Ursprung und die Entfaltung kultureller Arbeit ist das Naturmilieu nicht gleichgiltig, so wenig es in seiner Bedeutung überschätzt werden darf. Es ist bekannt, daß ein allzu heißes und ein allzu rauhes Klima, überhaupt zu leichte und zu schwere Lebensbedingungen einer Kulturentfaltung nicht günstig sind. Entweder kommt es gar nicht zu aktiver Kraftanstrengung, weil die Natur alles Nötige verschwenderisch darbietet und eine gewisse Trägheit und Schlaffheit die Folge des Klimas ist, oder die Kräfte verzehren sich im überharten Kampfe um kärgliche Existenzbedingungen. Die gemäßigte Klimazone hat sich als die für intensive, andauernde, stetige Arbeit, für eine über den notwendigsten Bedarf erheblich hinausgehende wirtschaftliche, technische und geistige Betätigung förderlichste Umwelt erwiesen. Durch die Kulturarbeit aber wird der Mensch von den Zufälligkeiten der Umwelt immer unabhängiger, er vermag in hohem Maße die Naturverhältnisse aktiv so zu gestalten, daß sie sich seinen Zwecken und Bedürfnissen anpassen, wenn auch in bezug auf die Richtung oder Form der Kulturarbeit der Einfluß des Milieus (der geographischen Lage, des Bodens usw.) niemals ganz aufhört. Nur daß der Kulturmensch sich sein Milieu selbst zu gestalten, sich ein neues Milieu zu schaffen weiß, daß die Natur ihm nicht mehr eine despotische Herrin, sondern eine fügsame Dienerin und ein Instrument für sein Wirken ist. Das Maß der Herrwerdung über die Natur ist es ja, was die Kultur- von den Naturvölkern (d. h. von den menschlichen Gruppen mit unentwickelter Kultur) unterscheidet.

Daß das Naturmilieu nicht allein für die Enstehung und Entwicklung der Kultur ausschlaggebend ist, bezeugt der Umstand, daß im gleichen oder gleichartigen Milieu verschiedene Menschengruppen sich verschieden verhalten und entwickeln können, d. h. daß die einen mehr, die andern weniger Kultur erzeugen. Die Art des Menschentypus, die Rasse, kommt hier mit in Betracht. Nun ist der Rassenbegriff in der Anthropologie keineswegs frei von Verschwommenheit, und man muß sich ja davor hüten, aus ihm alles Mögliche erklären zu wollen, etwa gar den ganzen Geschichts- und Kulturverlauf auf Eigenschaften der Rassen, Rassenmischungen u. dgl. zurückzuführen. Vieles, was man als Rassenmerkmale auffaßt, ist in Wahrheit sekundärer Art, ist

das Produkt sozialer Verhältnisse und der Geschichte, nicht aber primär-naturhaft. Ferner muß doch zwischen Rasse und Rasse unterschieden werden. Die einen Rassen sind relativ stabil, erstarrt, die anderen labiler, anpassungsfähiger, schmiegsamer. Endlich ist es unmöglich, innerhalb des uns vertrauten Kulturkreises zu absolut reinen Rassen zu gelangen, da wiederholte Rassenmischungen jede präzise Abgrenzung in physischer und in psychischer Beziehung erschweren. Wir können aber wohl annehmen, daß die Menschheit, indem sie sich auf der Ökumene ausbreitete, sich zu Varietäten differenziert hat und zwar unter dem Einflusse des Naturmilieus sowie ihrer eigenen Entwicklungsgeschichte. Ein Grundstock relativ konstanter Eigenschaften oder Dispositionen konstituiert das, was man „Rassenseele" nennen kann, was aber freilich meist schwer von dem rein historisch gewordenen „Nationalgeist" zu trennen ist. Die in einen „Urmilieu" erworbenen Rasseneigenschaften haben zweifellos Anteil an der Art und dem Grade der Kulturentfaltung, im günstigen, kulturfördernden und auch im schädlichen, kulturwidrigen Sinne. Die so entstandene Kultur eines Volkes, das in der Regel mannigfache Rassenelemente enthält, wirkt aber nun auf die Rasseneigenschaften modifizierend zurück, so daß das Naturhafte im Kulturmenschen immer mehr zurücktritt. Dies um so mehr, als die Entstehung einer internationalen Kultur mit allgemeingiltigen Normen und Gebilden zu einer gewissen Unifizierung, der an ihr innerlich teilnehmenden Gruppen führt. Es bildet sich so ein Kulturmilieu, an welches das Rassenhafte sich immer mehr anpaßt und seine ursprüngliche Bedeutung einbüßt, wenn es auch nicht ganz verschwindet. Die Kultur erweist sich so als eminente Erzieherin der Rassen. Entstanden diese als Spezialisierungen des Typus Mensch, des Naturmenschen, so erfolgt nun eine Integration zu einem neuen Menschentypus, dem „Kulturmenschen", in welchem der Geist und Wille der Kultur mit immer mehr steigender Macht die Triebe und Tendenzen des im biologisch-historisch entstandenen „Dauertypus" so weit umformt, als sie nicht in der Richtung des Kulturwillens selbst liegen. Einem Naturalismus schlimmster Art huldigt, wer diese kulturpädagogische Wirksamkeit ignoriert, welche, aktivistisch verwertet, für die physische und geistige

Veredlung der menschlichen Rasse die höchste Bedeutung hat, wenn sie auch nicht imstande ist, die Rassen von heute auf morgen zu formen.

Die kulturschaffende Arbeit wird durch mannigfache Bedürfnisse ausgelöst, d. h. durch als solche empfundene Erfordernisse des Lebens. Es sind das Bedürfnisse, welche teils von Anfang an in der Natur des Menschen liegen (primäre Bedürfnisse), teils schon ein Erzeugnis der Kultur selbst sind (sekundäre Bedürfnisse). Damit aber Bedürfnisse zur Kulturarbeit antreiben, muß die Fähigkeit, Mangel als solchen zu empfinden, schon ziemlich stark ausgebildet sein, die Befriedigung darf ferner nicht zu schnell und zu leicht erreicht werden, und es muß endlich der Wille zu Anstrengungen aller Art, der Arbeitswille bestehen. Nicht bloß materiale Bedürfnisse der Lebensfürsorge sind es, was zur Kulturarbeit treibt, sondern von Bedeutung sind auch die „funktionellen" Bedürfnisse, d. h. jene, welche einem Kraftüberschuß in bestimmten psychisch-physischen Organen entspringen. So gibt es ein Bedürfnis nach Bewegung, nach Betätigung der Sinne, der Phantasie, des Denkens, des Gemütes, des Willens usw. Daraus ergibt sich eine spielende Betätigung, welche vielfach der ernsten, direkt praktischen Arbeit vorausgeht und für die Einübung und Vervollkommnung der Organe und Funktionen von sehr hohem Werte ist, wie dies besonders K. Groos gezeigt hat. Was erst das Material zu spielender Betätigung abgab, kann dann — vermöge des Prinzips der Motivverschiebung — später auch zum Gegenstand zielbewußter Arbeit werden. Die sekundären Bedürfnisse, welche die Kultur und Zivilisation schafft, werden oft durch Gewohnheit zu quasi-organischen Bedürfnissen, welche die primären an Motivationskraft zuweilen überragen, z. B. das Bedürfnis nach Schmuck, nach sozialer Auszeichnung gegenüber rein wirtschaftlichen Bedürfnissen. Diese Klasse von Bedürfnissen beeinflußt, einmal entstanden, die Richtung der Kultur, treibt zu neuen Leistungen an, welche wieder neue Bedürfnisse erzeugen, so daß von einer Akkumulation der Bedürfnisse durch die Kultur, von einem Wachstum menschlicher Ansprüche gesprochen werden kann.

In den Dienst der Bedürfnisse tritt auch das Denken als

Kulturfaktor. Aber nicht das abstrakte, rein begriffliche Denken ist von Anfang an wirksam, es geht ihm ein primäres, konkretes, anschauliches, stark phantasiemäßiges Denken voraus, und dieses ist es, was an der Hervorbringung der geistigen Welt, der Sprache, des Mythus, der Sitte, der Wirtschaft und Technik usw. beteiligt ist. Eine Menge von Erfahrungen sammeln sich als allgemeiner Kulturschatz an und führen zu Generalisationen, die für die Gestaltung der Lebensverhältnisse bestimmend werden. Immer mehr entfaltet sich auch nun das abstrakte und methodische Denken und Forschen, welches seiner eigenen Gesetzlichkeit folgt, sein eigenes Ziel hat, schließlich aber wieder in das praktische Leben, an dem es sich zuerst entfaltete und betätigte, einmündet. Das Denken wird kritisch, es beurteilt die Lebensverhältnisse nach bewußten Normen, und so dringt die Vernunft, das Denken des „Richtigen", in das Leben, selbstbewußt und aktiv. Die Ideen, welche zuerst als relativ unbewußte typische Willenstendenzen wirksam waren, werden nun zu klaren, auch gedanklich erfaßten Inhalten des Vernunftwillens, die als solche Entwicklungsfaktoren sind. Sie gehen in jede Form von bestimmten Zentren aus, verbreiten sich räumlich und zeitlich, wetteifern miteinander um die Herrschaft, geben den kulturellen Energien ihre Richtung. Sie beeinflussen einander, kombinieren sich, leben sich relativ aus, werden durch andere Ideen verdrängt, kommen später oft wieder zur Geltung, bis alle ihre Potenzen erschöpft sind. Sie werden zu Motiven des Handelns, dessen Erzeugnisse wieder zu neuen Ideen oder zu Modifikationen von Ideen führen. Daß neben dem planmäßigen Denken und Forschen, Erfinden und Entdecken auch der Zufall, d. h. unvorgesehene und unbeabsichtigte glückliche Ergebnisse, eine Rolle in der Kulturentwicklung spielt, steht fest. Doch gehört zur Ausnützung des durch den Zufall Gebotenen schon eine gewisse Intelligenz und Kenntnis, und es ordnet sich der Zufall immer mehr dem zielbewußten, besonnenen, aktiven Denken und Wollen unter. An der Gestaltung des aktiven Vernunftwillens hat schon die Kultur mit gearbeitet. Der so ausgebildete Vernunftwille beschleunigt nun seinerseits den Kulturfortschritt. Immer weiter greifen seine Pläne, immer reicheren Stoff zieht er in sein Bereich, immer neue Gebiete erobert er sich, immer neue Potenzen aktualisiert er,

immer weniger Spielraum läßt er dem Walten äußerer, von ihm unabhängiger Faktoren. Die Bedürfnisse, die der Mensch empfindet, lassen ihn nicht eher ruhen, bis er die Mängel seiner natürlichen Organisation dadurch wettmacht, daß er sich künstliche Werkzeuge, Organisationen und Institutionen schafft. Der Wille zur Verbesserung, Bereicherung, Erhöhung des Daseins setzt alle Geisteskräfte in Bewegung und erschafft eine neue Welt, eine bedürfnisgemäße Welt, die sich immer mehr den Zwecken und Ideen des Menschen anpassen muß. Nicht der Wille allein oder die Intelligenz allein ist kulturschaffend, erst die mit dem Willen gepaarte Vernunft, die sich durch ihn in Taten umsetzt, ist das Wirksame. Das passive, reaktive Triebleben macht im Laufe der Entwicklung der aktiven Willens- oder Verstandestätigkeit Platz, der methodisch verfahrende Geist kommt immer mehr zum Durchbruch. Die Resultate der Denk- und Willensarbeit sammeln sich dann innerhalb der menschlichen Gemeinschaften so an, daß sie einerseits denk- und willensökonomisch wirken, geistige Arbeit ersparen und für neue Leistungen frei machen, andererseits sich der geistigen Organisation einverleiben und so zu neuen Anlagen und Trieben werden.

XI.

Das soziale Leben.

Sind soziale Tatsachen etwas Geistiges? In welchem Sinne sind sie es, und worin sind sie von anderen psychischen Tatsachen unterschieden? Welches ist das Verhältnis der Soziologie zur Psychologie? Das sind die Fragen, mit denen wir uns zunächst zu befassen haben.

Wir müssen zwischen Individual- und Sozialpsychologie unterscheiden. Jene hat es mit der Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens zu tun, soweit dasselbe sich innerhalb eines Individuums erzeugt und als Zusammenhang von Reaktionen eines Einzelsubjekts sich darstellt. Die Sozialpsychologie (Völkerpsychologie) hingegen betrachtet das geistige Leben, sofern es wesentlich durch die Sozietät, durch das Leben in der Gemeinschaft bedingt ist, sie forscht also nach der Gesetzmäßigkeit des intersubjektiven Geistes, sie ist die Psychologie des objektiven Geistes. Aus der Wechselwirkung der zur Gemeinschaft einheitlich verbundenen Individuen gehen Gebilde, wie Sprache, Mythus, Sitte, Recht, Wirtschaft usw. hervor, zu welchen zwar die Anlagen und Funktionen schon im Individualbewußtsein bestehen, so aber, daß erst dies soziale Leben diese Potenzen zur Erzeugung der allgemeinen Kulturgebilde sich entfalten läßt. Die intersubjektiven Relationen und Zusammenhänge sind Urbedingungen der Entstehung und Entwicklung jener Gebilde, deren Erforschung hinsichtlich der Faktoren ihres Seins und Werdens der Sozialpsychologie anheimfällt. Natürlich sind Individual- und Sozialpsychologie in Wirklichkeit nicht schroff geschieden, sie bilden zusammen die beiden Hauptzweige oder Hauptteile der Psychologie überhaupt und zwar so, daß die Ergebnisse der Individualpsychologie von der Sozialpsychologie für die Erklärung

ihres Gebietes verwertet werden und daß dann auch die Resultate der Sozialpsychologie zur Vervollständigung der individualpsychologischen Erkenntnis dienen.[1])

Den Gegenstand der Sozialpsychologie bilden also nicht die Vorgänge im Individualbewußtsein als solchen, wenngleich sie diese, soweit sie typisch sind und in Betracht kommen, für die Erklärung ihres Gegenstandes benutzen muß. Dieser Gegenstand besteht unmittelbar in dem Inbegriff jener Gebilde, die zusammen den „objektiven Geist" konstituieren, also alles, was erst durch das Zusammenwirken der Einzelgeister einheitlich erzeugt wird. Unter dem „Gesamtgeist" aber ist kein metaphysisches, mystisches Wesen, keine Substanz oder Kraft hinter und neben den einzelnen Subjekten zu verstehen. Freilich ist er auch nicht etwa die bloße

---

[1]) Nach Wundt ist „jenes isolierte Individuum, das im Anfang aller geistigen Gesamtentwicklung stehen soll, in keiner Erfahrung anzutreffen. Diese zeigt uns die Gemeinschaft der einzelnen, wie sie schon die Bedingung der physischen Entwicklung ist, so in noch höherem Maße als einen nicht hinwegzudenkenden Faktor des geistigen Lebens. Sprache, Sitten, religiöse Anschauungen — sie sind um so weniger, je weiter wir uns in ihre Anfänge zurückversetzen, als Erfindungen einzelner zu denken. Sie sind Erzeugnisse, an denen nicht nur viele beteiligt sind, sondern die gar nicht zustande kommen könnten ohne die Bedingungen einer jedes individuelle Leben umfassenden Gemeinschaft. Denn alle jene Schöpfungen, auf denen die Entwicklung des geistigen Lebens beruht, fordern zwar die Tätigkeit des einzelnen, aber sie fordern nicht minder die geistige Gemeinschaft" (Syst. d. Philos. II[3], S. 189). Die Völkerpsychologie bezieht sich auf jene psychischen Vorgänge, die vermöge ihrer Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen an geistige Gemeinschaften gebunden sind (Logik II[3] 2, S. 232) oder auf jene, „die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingültigem Werte zugrunde liegen" (Völkerpsychol. I 1, S. 6). Die Individualpsychologie „verzichtet durchgängig auf eine Analyse jener Erscheinungen, die aus der geistigen Wechselwirkung einer Vielheit von einzelnen hervorgehen. Eben deshalb bedarf sie aber einer ergänzenden Untersuchung der an das Zusammenleben gebundenen psychischen Vorgänge" (a. a. O. S. 1). Die Völkerpsychologie besteht nicht sowohl in einer Anwendung als in einer Ausdehnung der individualpsychologischen Untersuchungen auf die soziale Gemeinschaft (S. 2). Zu ihr gehören nicht jene Erscheinungen, welche zwar das soziale Dasein des Menschen zur Grundlage haben, selbst aber Erzeugnisse persönlicher Tätigkeit sind (Literatur-, Kunst-, Wissenschaftswerke); sie gehören der Kulturgeschichte an (S. 4 f.).

Summe der Individuen, sondern eine aktuale und reale Einheit. Keine substantielle, wohl aber eine dynamisch-teleologische Einheit, beruhend in dem inneren Zusammenhange der Individualseelen und deren Funktionen, in der Gemeinsamkeit des Fühlens, Denkens, Wollens, der Ziele und Werte, in den Wechselwirkungen der Glieder des Zusammenhanges. Das Verbundensein der Individuen in einer Gemeinschaft ist ebenso real und ursprünglich wie das Individuum selbst, welches isoliert niemals vorkommt. Die Gleichartigkeit der Willens- und Denkrichtung geht der Differenzierung der Gemeinschaft in Individualitäten voraus, die Persönlichkeit bildet sich erst innerhalb der Gemeinschaft und unter dem Einfluß des Gemeinschaftslebens.[1])

Aus der einheitlichen Verbindung der Einzelgeister entstehen also die Gebilde des objektiven Geistes, die insofern soziale Gebilde sind. Es ist nun klar, daß die letzteren nicht einen bloßen Bestandteil des Individualbewußtseins bilden, sondern daß sie, da sie auf Relationen der Individuen zu einander beruhen, überindividuell sind. Insofern bilden sie einen eigenen Gegenstand der Betrachtung und Erkenntnis, und insoweit sind sie auch in

[1]) „In den geistigen Gemeinschaften und in den in ihnen hervortretenden Entwicklungen von Sprache, Mythus und Sitte treten uns ... geistige Zusammenhänge und Wechselwirkungen entgegen, die sich zwar in sehr wesentlichen Beziehungen von dem Zusammenhange der Gebilde im individuellen Bewußtsein unterscheiden, denen aber darum doch nicht weniger wie diesem Wirklichkeit zuzuschreiben ist. In diesem Sinne kann man den Zusammenhang der Vorstellungen und Gefühle innerhalb einer Volksgemeinschaft als ein Gesamtbewußtsein und die gemeinsamen Willensrichtungen als einen Gesamtwillen bezeichnen. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß diese Begriffe ebenso wenig etwas bedeuten, was außerhalb der individuellen Bewußtseins- und Willensvorgänge existiert, wie die Gemeinschaft selbst etwas anderes ist als die Verbindung der einzelnen. Indem aber diese Verbindung geistige Erzeugnisse hervorbringt, zu denen in dem einzelnen Menschen nur spurweise Anlagen vorhanden sind, und indem sie für die Entwicklung desselben von früh an bestimmend wird, ist sie gerade so gut wie das individuelle Bewußtsein ein Objekt der Psychologie. Denn für diese entsteht notwendig die Aufgabe, über jene Wechselwirkungen Rechenschaft zu geben, aus denen die Erzeugnisse des Gesamtbewußtseins und Gesamtwillens und ihre Eigenschaften entspringen" (Wundt, Gr. d. Psych.[3], S. 384).

gewissem Sinne „überpsychisch". Sie bilden in ihrem Zusammenhange eine besondere objektive Welt, die von dem Bewußtseinsverlauf des Einzelsubjekts relativ unabhängig ist, ihn überdauert, ihn beständig mächtig beeinflußt, ganz analog der dinglichen Außenwelt, welche den Individualwillen hemmt und begrenzt. Wir werden in den objektiven Geist hineingeboren, finden ihn als Gegebenes vor, müssen uns nach ihm richten, er wirkt und entwickelt sich relativ unabhängig von uns, auch gegen unseren Willen. Die sozialen Tatsachen haben also, das müssen wir Durkheim u. a. zugeben, ihre eigene, vom Einzel-Ich unabhängige Gesetzlichkeit, sie sind objektive Mächte, von denen wir selbst abhängig sind. Aber es sind nicht in der Luft schwebende Wesenheiten, keine außergeistigen Realitäten, die mit psychischen Kräften und Gesetzen gar nichts zu tun haben. Vielmehr ruhen sie durchweg, soweit nicht rein natürliche Faktoren an ihnen teilhaben, auf dem Untergrunde intersubjektiver Relationen, aus welchen allein ihre Existenz und Entwicklung zu erklären ist. Sie sind der objektive Niederschlag subjektiver Wechselwirkung, stellen in ihrer Gesamtheit stabilisierte Geistestätigkeit dar, sind nicht der primär-selbständige Prozeß als solcher, sondern das relativ konstante Erzeugnis desselben, das nun auch seinen eigenen Prozeß hat, innerhalb, dessen neue Relationen — zwischen den Gebilden des Gesamtgeistes selbst — auftreten. Diese Relationen kausaler und teleologischer Art bilden nun den Gegenstand der Soziologie, welche zwar der psychologischen Methode sich bedient, gleichwohl aber über den Rahmen bloßer Psychologie hinauswächst. Vor allem ist die Erkenntnis der Eigengesetzlichkeiten der sozialen Gebilde: Recht, Wirtschaft usw., wie sie in der Rechtswissenschaft, Nationalökonomie usw. angestrebt wird, nicht mehr bloße Psychologie, ganz besonders aber die normative Beurteilung der einschlägigen Tatsachen, die Betrachtung derselben vom Wertgesichtspunkte, von der Idee des objektiv Richtigen aus. Ebenso ist die soziale Erkenntniskritik und Logik mehr als Psychologie, ihre Methode ist die begriffsanalytische, nicht die psychologisch-genetische. Nicht um einen extremen „Antipsychologismus" handelt es sich hier, denn es gibt kaum etwas im Sozialen, was sich nicht auch psychologisch beschreiben und

erklären läßt, sondern nur um die Unterscheidung verschiedener Gesichtspunkte sozialer Erkenntnis, verschiedener Blickeinstellungen und Interessen.

Die einzelnen Sozialwissenschaften (Nationalökonomie, Rechts- und Staatswissenschaft usw.) haben es mit konkreten Tatsachen, mit besonderen Formen des sozialen Lebens zu tun; gemeinsam ist diesen Disziplinen das soziale Moment als solches. Die Wissenschaft nun, welche das soziale Leben als solches von umfassenderen Gesichtspunkten aus untersucht und zu einem eigenen Gegenstand der Erkenntnis macht, ist die allgemeine Soziologie. Sie ist die Theorie und Kritik des Gemeinschaftslebens, die soziale Prinzipienwissenschaft, welche auf Grundlage des Materials, das sie aus der Hand der einzelnen Sozialwissenschaften, der Geschichte, der Ethnologie usw. empfängt, das Wesen und die Gesetzlichkeit des Sozialen als solchen zu ermitteln sucht. Sie beschreibt und klassifiziert die Grundformen des Gemeinschaftslebens, die Strukturen der Gesellschaftsgebilde, sie analysiert den Komplex sozialer Erscheinungen, um zu den relativ konstanten Elementen, Faktoren und Momenten des Gesellschaftslebens zu gelangen (soziale Morphologie und Statik). Sie befaßt sich mit den Triebkräften der sozialen Entwicklung, forscht nach den Ursachen, Wirkungen, Bedingungen und Zwecken des Gesellschaftlichen. Sie geht den Wechselwirkungen zwischen den sozialen Gebilden (Wirtschaft, Recht usw.) und zwischen der Gesamtheit und den Individuen nach. An der Idee des Gemeinschaftslebens, d. h. an dem Endziel des Gemeinschaftswillens in dessen Beziehung zum allgemeinen Kulturwillen gewinnt die Soziologie einen obersten Maßstab für die kritische Beurteilung der sozialen Institutionen, der Gesellschaftsordnung. Kurz, die Soziologie will Einheit und Ordnung in die verwirrende Mannigfaltigkeit des sozialen Geschehens bringen, will den inneren Zusammenhang desselben aufdecken, um aus ihm das konkrete Geschehen in dessen historischer Gegebenheit zu begreifen. Wenn es auch vielleicht keine ausnahmslosen und spezifischen soziologischen Gesetze gibt, so bestehen doch mindestens Gleichartigkeiten, Typen, Rhythmen in den sozialen Relationen. Nicht aus starren Naturgesetzen, welche in eindeutiger Weise den Ablauf der sozialen Entwicklung deter-

minieren und von selbst, unabhängig von den Trieben und Wollungen der Menschen bestimmte Resultate zeitigen, ist das soziale Leben abzuleiten, sondern aus der immanenten Gesetzlichkeit menschlicher Aktionen und Reaktionen, aus der Wechselwirkung psychischer Faktoren in einem sie umspannenden einheitlichen Zusammenhang, der die Individuen zwar determiniert, aber auch fortwährend durch sie selbst determiniert ist. Daß die Einflüsse des Naturmilieus auf die Gesellschaft nicht zu vernachlässigen sind, ebenso wenig die biotischen Faktoren des Sozialen (Sozialbiologie), wurde schon betont. Dies macht aber die Soziologie noch nicht, wie manche glauben, zu einer Naturwissenschaft, denn die Erklärung und das Verständnis des sozialen Lebens gewinnen wir in erster Linie unmittelbar nur durch den Regreß auf die Gesetzlichkeit des seelischen Lebens, welche in den intersubjektiven Relationen in einer besonderen Weise zum Ausdrucke kommt. In Bedürfnissen, Instinkten und Trieben, Gefühlen und Willensakten, in Vorstellungen und Gedanken, in Zwecksetzungen verschiedener Art sind die Motive und Triebfedern, die unmittelbaren und inneren Ursachen sozial bedeutsamer Handlungen zu suchen. Die sozialen Verhältnisse wirken ja ebenso wie das Naturmilieu auf das seelische Leben der einzelnen und der Gesamtheit ein, sie machen auch, einmal entstanden, eine relativ selbständige Entwicklung durch, aber sie selbst sind ohne Beziehung zu psychischen Agentien nicht zu begreifen. Der Geist und dessen zentrale Aktivität, der Wille, ist es, was die soziale Organisation von innen aus gestaltet und weiterbildet, indem er die äußeren Verhältnisse den eigenen Intentionen und Zwecken anzupassen bemüht ist. So erhebt sich, von der Natur ausgehend und ihren Einflüssen unterworfen, das menschliche Gemeinschaftsleben immer wieder über die Natur.

Was ist nun eine wahre Gesellschaft, was konstituiert sie? Nicht jeder Haufen von Menschen ist schon eine Gesellschaft, nicht jedes Aggregat selbständig nebeneinander lebender, um einander absolut unbekümmerter Individuen. Es muß ein einigendes Band da sein, welches eine Mehrheit von Wesen mehr oder weniger dauernd zusammenhält, sie in gegenseitige Abhängigkeiten bringt und ihr Verhalten irgendwie regelt. Irgend-

welche Zusammengehörigkeit, Solidarität, Kooperation, irgendwelche relative Geschlossenheit nach außen, irgendwelcher innerer Zusammenhang liegt im Begriffe der Gesellschaft. An Stelle eines bloß äußerlichen Nebeneinanders von Lebenszentren muß ein Zusammenleben, irgendeine Lebensgemeinschaft bestehen, damit von Gesellschaft die Rede sein kann. Gesellschaft (bzw. Gemeinschaft) im weitesten Sinne ist demnach jede durch gemeinsame Interessen, Tendenzen, Zwecke solidarisch verbundene und dadurch in ihrem Verhalten geregelte Gruppe, bzw. das so bestimmte Verbundensein selbst. Die gemeinsamen Tendenzen sind dasjenige, was die soziale Einheit, gleichsam den Punkt, wohin trotz aller Mannigfaltigkeit im übrigen die Glieder der Gemeinschaft konvergieren, bildet. Die Tendenz, welche gesellschaftskonstituierend wirkt, kann vorübergehender Art, aber auch kontinuierlich sein (Dauergemeinschaft), sie kann zwangsweise, von außen auftreten (Zwangsgemeinschaft) oder spontan, von innen aus, zentral wirken. Ferner ist von der durch primäre Bedürfnisse, Triebe, Verwandtschaft hergestellten Naturgemeinschaft oder natürlichen Gesellschaft die durch bewußte Zwecksetzung, aktiven Willen, Konvention gestiftete Kulturgesellschaft zu unterscheiden. Der Vertrag ist keineswegs der Ursprung der Gesellschaft überhaupt, sondern erst innerhalb der Gesellschaft möglich, die ursprünglich rein triebhaft ersteht, so schon bei einer Reihe von Tieren; erst im Verlaufe der Entwicklung spielt die Konvention ihre bedeutsame Rolle. Die Regelung, welche das Verhalten der Gesellschaftsglieder bestimmt, geht ursprünglich noch nicht von ausdrücklichen Normen und Gesetzen aus, sondern ergibt sich als Folge des Gemeinschaftswillens ohne besondere Reflexion und Satzung; es ist eine organisch funktionierende, stillschweigende Regelung, derzufolge sich jeder der Gemeinschaft Angehörende von selbst einer gewissen Ordnung unterwirft, ohne die das Gemeinschaftsleben gar nicht möglich ist. Die Rücksichtnahme auf die anderen Individuen, die Befolgung bestimmter Verhaltungsmaßregeln ist durch den Willen zum Zusammenleben, zur Kooperation mit teleologischer Notwendigkeit gegeben und wird in der Regel instinktiv als notwendig, als berechtigt anerkannt. Die Gesellschaft ist also nicht erst durch Satzung, willkürlich (θέσει), sondern or-

ganisch (φύσει) entstanden, d. h. sie ist dem Wesen des Menschen gemäß, der auf das Gemeinschaftsleben geradezu angelegt ist. Der isolierte Mensch ist uns als Regel nirgends gegeben. Alles läßt darauf schließen, daß es zur Entfaltung menschlicher Eigenart und zur sieghaften Führung des Daseinskampfes notwendig war, daß die Menschen sozial lebten, in irgendwelchen, wenn auch noch so kleinen und lockeren Gruppen zusammenblieben. Dazu bedurfte es nicht etwa schon einer klaren Einsicht in den Nutzen des Gemeinschaftslebens, welche vielmehr erst im Gefolge desselben erwachte und dann freilich ebenfalls sozialisierend wirkte, sondern es genügte, daß die Bedürfnisse des Menschen und die Gefahren, denen sie in der Natur ausgesetzt waren, die gemeinsame Abstammung, die gemeinsame Wohnstätte usw., sie triebhaft zusammenschlossen. Erst durch das Zusammenleben, teils durch die Gewohnheit desselben, teils durch die Erfahrungen von dem Nutzen der Kooperation erwuchsen aus den primären sozialisierenden die sekundären sozialen Triebe und Gefühle.

Damit eine Gemeinschaft bestehen kann, ist eine gewisse Gleichartigkeit der sie eingehenden Individuen erforderlich, die ursprünglich durch die gleiche Abstammung, also durch biologische Verwandtschaft gegeben ist. Diese Gleichartigkeit des seelischen Habitus ermöglicht erst die wechselseitige Verständigung, ohne welche es zu einem Zusammenwirken nicht kommen kann. Von Anfang an muß also jedes Individuum auf seine Gruppe innerlich bezogen sein, d. h. es muß sich mit ihr nicht bloß solidarisch, sondern auch wesensverwandt fühlen; es ist mit seinesgleichen durch die Einheit nicht bloß des Strebens, sondern auch des Vorstellens und Fühlens verbunden, und nur so können die Mitglieder der Gesellschaft aufeinander reagieren, einander beeinflussen und miteinander kooperieren. Durch das Zusammenwirken und Zusammenleben der Individuen aber entstehen neue Gleichförmigkeiten, wie sie in den Gebilden des Gesamtgeistes objektiviert und verdichtet sind. Es bilden sich feste Regeln des Verhaltens, Denkens und Wollens, welche durch die Tradition sich erhalten und teils zwangsweise, teils dadurch wirken, daß das Verhalten von selbst nachgeahmt wird. Die Nachahmung spielt zwar nicht ganz jene umfassende Rolle im Gesellschaftsleben, welche ihr Tarde zu-

weist, ist aber doch von nicht geringer Bedeutung für die Herstellung von Gleichförmigkeiten des Verhaltens. Eine soziale „Suggestion" geht teilweise von Persönlichkeiten, die als Autoritäten gelten, teil von den „oberen" Klassen aus, deren Benehmen von den „unteren" vielfach nachgeahmt wird (Mode usw.), endlich von Gebräuchen, Sitten und Institutionen aus, nach welchen sich die Gemeinschaftsmitglieder richten. Die Nachahmung findet in verschiedener Weise statt, bald unbewußt, bald bewußt, teils unwillkürlich, teils gewollt, aus verschiedenen Motiven (Nutzen, Selbstgefühl, Unterordnungstrieb usw.) (Vierkandt).

Die Gesellschaft ist eine Verbindungsform der Individuen, die jedenfalls nicht mechanischer Art ist. Manche Ähnlichkeiten weist der soziale Verband mit dem biologischen Organismus auf. So in der Vereinigung zu einem Ganzen, von welchem die Teile abhängig sind, und in der Gliederung der Einheit in eine Reihe zusammengehöriger, zusammenwirkender Elemente, die außerhalb des Ganzen nicht so funktionieren. Wie im tierischen Organismus gibt es in der Gesellschaft ein Wachstum des Ganzen bei Untergang der Teile, eine gewisse Struktur, Koordination, Arbeitsteilung, Differenzierung u. dgl. Es gibt normale und pathologische Zustände, eine Vererbung, Anpassung, Kampf ums Dasein, Auslese. Aber man muß sich vor der Übertreibung biologischer Analogien und vor der Überschätzung der biologischen Methode, wie sie die „organisistische" Schule der Soziologie vielfach an den Tag gelegt hat, hüten und auch die Unterschiede des Gesellschaftsverbandes vom biologischen Organismus gebührend berücksichtigen. Die Teile des letzteren sind viel fester miteinander verknüpft, sie können nicht wie die Mitglieder der Gesellschaft ihre Stelle wechseln; ferner ist die Art der Verbindung im Sozialen eine andere, wesentlich geistige. Endlich kommt den Elementen der Gemeinschaft, den Individuen Selbstbewußtsein und Willensaktivität zu, sie partizipieren nicht bloß am Bewußtsein, sondern sind relativ selbständige Träger eines solchen und haben die Fähigkeit, in wechselnder Weise Sonderverbände innerhalb der Gesamtheit zu bilden. Die Gesellschaft ist also weniger ein Organismus als eine geistige Organisation, welche ihre eigenen Prozesse und Gesetze hat, die man selbständig untersuchen muß und nicht biologischen Analogien zulieb

verwischen darf. Soziologie ist eben nicht angewandte Biologie, sondern hat es mit einem Sondergebiet von Tatsachen zu tun, deren Eigenheit begrifflich herauszuarbeiten ist. Je nach der Art der sozialisierenden Tendenzen und Zwecke, je nachdem wirtschaftliche oder politische, wissenschaftliche oder religiöse und andere Motive sich hierbei wirksam erweisen, ergeben sich verschiedene soziale Gruppen und Gemeinschaften. Die verschiedenen Relationen, welche die Gruppen untereinander und zum Individuum aufweisen, die sozialisierenden und dissoziierenden Momente, die Vorgänge des Klassenkampfes, der Unterordnung, der Assoziation, der Konkurrenz, der Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung, die durch die Sitte geregelten Beziehungen, die Wirkungen von Recht, Wirtschaft, Verkehr, Krieg usw. auf die Gestalt und Entwicklung der Gesellschaft, die Entwicklungstendenzen der Gesellschaftsgebilde, die Zweckmäßigkeit derselben usw., das sind Dinge, die den Soziologen angehen.

Von Anfang an bildet das Individuum ein Glied der Gemeinschaft, absolut isoliert hat es keinen anderen Bestand als in der Abstraktion. In seinem Verhalten ist es großenteils durch die Gemeinschaft vielfach gebunden. Die Individuen müssen innerhalb ihrer Gruppe aufeinander Rücksicht nehmen, sich einander anpassen, sich vertragen, soll ein Zusammenwirken in Kampf, Wirtschaft usw. möglich sein. In der Individualseele selbst stecken Elemente sozialer Art, d. h. Tendenzen, Vorstellungen, Reaktionsweisen, die der Gruppe gemeinsam angehören. Eine gewisse Uniformität des Charakters wird durch das Zusammenleben hergestellt, es gibt einen Horden-, Stammes-, Korpsgeist, einen Volksgeist, der für die Individuen in der betreffenden Gemeinschaft typisch ist und ihre Zugehörigkeit zu derselben erkennen läßt. Der Macht des Gesamtdenkens, Gesamtfühlens, Gesamtwollens kann sich niemand gänzlich entziehen, selbst noch in seinem Widerstande gegen jene verrät sich oft der Gemeinschaftshabitus. Vererbung, Tradition, Erziehung, Nachahmung, Unterordnung, Zwang, Gewohnheit passen den Einzelnen in verschiedenem Grade dem Charakter des Gesamtgeistes und Gesamtwillens an. Aber deshalb darf man doch nicht sagen, das Individuum sei ein bloßes soziales Atom, ein passiver Reflex des Gesamtgeistes, ohne Aktivität, Selbständigkeit, Freiheit (Gumplowicz).

Die Gesamtheit tritt wohl den einzelnen als objektive determinierende Macht entgegen, aber schließlich besteht sie selbst nur aus den Wechselwirkungen dieser Einzelnen. Deren Reaktionen und Aktionen sind also an dem Zustandekommen des Gesamtgeistes beteiligt, und dieser selbst verändert sich parallel mit den Veränderungen der Individuen.[1]) Im Laufe der Entwicklung differenzieren sich die Individuen teilweise zu ausgesprochenen Persönlichkeiten und diese können unter Umständen die Richtung des Gesamtlebens stark beinflussen, das soziale Geschehen modifizieren und beschleunigen, wenn sie auch gewiß selbst Kinder ihres Volkes, ihrer Zeit sind. Der Kern der Persönlichkeit, des Ichs überhaupt, ist nicht rein sozial bedingt und erklärbar, er ist biologisch-psychologisch primär und reicht in die fernste Vergangenheit zurück. Die Gesellschaft übt also auf jedes ihrer Mitglieder einen gewissen Einfluß aus, aber je nach der Art der Individualität ist das Maß desselben verschieden, und die Gesellschaft selbst modifiziert sich durch das aktive Zutun der Persönlichkeiten, hinter welchen dann freilich Gruppen, Massen stehen müssen. Die Bedingungen zur Entfaltung und kraftvollen Betätigung der Persönlichkeit sind nur in der Gesellschaft gegeben. Es folgt daraus, daß Persönlichkeit und Gesellschaft aufeinander angewiesen sind, daß sie einander wechselseitig bedingen und fördern. Was die Persönlichkeit von der Gesellschaft empfängt, das muß sie ihr, bereichert durch ihr eigenes

---

[1]) Nach Wundt ist „von Anfang an der einzelne in weit höherem Maße durch die Gemeinschaft, als diese durch den einzelnen bestimmt. Dennoch ist die Selbständigkeit, die jeder einer Gemeinschaft angehörende Wille in der ihm zufallenden individuellen Sphäre genießt, auf die Gemeinschaft von bestimmendem Einflusse. Er äußert sich zunächst darin, daß alle Bestrebungen, die auf Änderung der gemeinsamen Anschauungen und Willensrichtungen ausgehen, in einzelnen ihren Ursprung haben.... Ein weiterer, nicht minder wichtiger Einfluß der den Gliedern der Gemeinschaft zukommenden freien Selbstbestimmung besteht darin, daß jene sich innerhalb der Gesamtorganisation zu begrenzteren Verbänden vereinigen, die bald auf umfassendere Lebensinteressen gegründet sind, bald beschränktere Zwecke verfolgen können" (Syst. d. Philos. II³, S. 198). Es gibt ein „Gesamtleben der Geister, das dem einzelnen fortan neue Kräfte zuführt, damit sie von ihm verarbeitet und der geistigen Gesamtheit als neue Triebkräfte des Gesamtlebens zurückgegeben werden" (a. a. O. S. 190).

Leben, wiedergeben, und sie wird um so mehr sich entfalten und wachsen können, je größer ihr sozialer Wirkungskreis ist. Die Gesellschaft hat ein Interesse am Sein und Wirken von Persönlichkeiten, deren Initiative ihr neues Leben gibt und ihre Entwicklung fördert, und die Persönlichkeit hat ein Interesse an dem Wachstum und Gedeihen der Gesellschaft, in der sie sich betätigt. Es ist also ein Merkmal der „richtigen“ Gesellschaftsordnung, daß in ihr einerseits hohe Solidarität und umfassendste Kooperation, anderseits das Bestehen und ungehemmte, sozialfördernde Wirken vieler Individualitäten möglich ist. Möglichste Individualisierung des Menschen durch Entfaltung seiner Anlagen und Kräfte, welche alle Stagnation des Kulturlebens hintanhält und eine ewig neue Fülle von Geistes- und Lebensinhalten schafft, verbunden mit möglichster Sozialisierung des Wirkens im Sinne nicht gerade des Kollektivismus, wohl aber irgend eines „Mutualismus“, das entspricht der Idee einer vollkommenen, wahren Gemeinschaft. Individualismus und Sozialismus sind zwei Prinzipien, deren Durchdringung ein unabweisbares Kulturpostulat ist. Kultivierung der Gesellschaft durch die Persönlichkeit, Kultivierung der Persönlichkeit seitens der Gesellschaft — beides weist darauf hin, daß Persönlichkeit und Gesellschaft nicht absolute Selbstzwecke, sondern Mittel zur Realisierung der Kultur- und Humanitätsidee sind. Die Harmonie zwischen Individual- und Sozialinteressen ist nicht fertig gegeben, sondern „aufgegeben“, auf jeder Stufe der Entwicklung muß sie immer wieder in neuer Form sich herstellen. Sie ist nicht bloß eine Norm zur Beurteilung des Wertes einer Gesellschaftsordnung, sondern auch ein Ideal, welches die soziale Entwicklung zu leiten vermag. Hingegen sind sowohl ein extremer Kollektivismus wie ein egoistischer oder anarchistischer Individualismus Einseitigkeiten, die gar nicht durchführbar sind, letzterer schon deshalb nicht, weil infolge der unbesiegbaren Geselligkeit des Menschen jede Befreiung, Ablösung vom Einflusse einer Gruppe eine neue Gruppierung zur Folge hat, mit der eine neue, allmählich einen gewissen Zwangscharakter annehmende Bindung verknüpft zu sein pflegt (Simmel).

Welchen Einfluß auf das Individuum das Zusammenwirken mit andern, die momentane oder ständige Verbindung zu Gruppen,

ausübt, das ist zur Genüge bekannt. Es sei nur an den Korpsgeist in der Schule, im Heere, in Parteien, Ständen, Klassen usw. erinnert. Die gleichen Interessen und Zwecke vereinigen die Menschen zu Gruppen, und in diesen nimmt das Verhalten jedes Mitgliedes einen typischen Charakter an. Sie fühlen sich als Teile eines Ganzen, das sie trägt und ihr Machtbewußtsein stärkt, ihre Sonderneigungen und Privatanschauungen treten zurück, es erfolgt eine Angleichung der Geister, die naturgemäß nicht nach oben, nach den persönlichen Unterschieden, sondern nach unten, nach dem „Herdenmäßigen", geht. Das Triebhafte, Elementare, Unterbewußte, Impulsive macht sich in allen Massen stark geltend; die Kritik, überhaupt alles, was sonst selbständig das eigene Verhalten normiert, leitet, hemmt, ist abgeschwächt, und es erweisen sich so Menschen, die als einzelne nicht dazu kämen, als Bestandteile von Massen der erstaunlichsten Handlungen fähig. „Die Hauptmerkmale des in der Masse befindlichen Individuums sind demnach: Schwund der bewußten Persönlichkeit, Vorherrschaft der unbewußten Persönlichkeit, Orientierung der Gefühle und Gedanken in derselben Richtung durch Suggestion und Ansteckung, Tendenz zur unverzüglichen Verwirklichung der suggerierten Ideen. Das Individuum ist nicht mehr es selbst, ist ein willenloser Automat geworden .... Ferner steigt durch die bloße Zugehörigkeit zu einer organisierten Masse der Mensch mehrere Stufen auf der Leiter der Zivilisation herab. Isoliert war er vielleicht ein gebildetes Individuum, in der Masse ist er ein Barbar, d. h. ein Instinktwesen. Er besitzt die Impulsivität, die Heftigkeit, die Wildheit und den Enthusiasmus und Heroismus primitiver Wesen. Diesen nähert er sich auch durch die Leichtigkeit, mit der er sich von Worten und Bildern, die auf das einzelne Individuum ganz ohne Wirkung wären, beeinflussen und zu Handlungen, die zu seinen offenbarsten Interessen und bekanntesten Gewohnheiten im Widerspruche stehen, verführen läßt. In der Masse gleicht das Individuum einem Sandkorne in einem Haufen anderer, das der Wind beliebig emporwirbelt" (Le Bon).

Was die soziale Kausalität anbelangt, so ist zunächst der Anteil der Naturfaktoren an dem Werke und an der Entfaltung und Gliederung der Gesellschaften nicht zu übersehen.

Erstens entläßt die Natur mit verschiedenen Prädispositionen zum sozialen Leben, und zweitens wirkt sie auf die schon bestehenden Gesellschaften ein. Die Gliederung des Landes, in dem ein Volk wohnt, ist unter Umständen von großem Einflusse auf die Gliederung der Gesellschaft selbst und die Art ihrer Verfassung, man denke ferner an die trennenden und vereinigenden Einflüsse von Gebirgen, Flüssen, Meeren usw., an den Einfluß des Naturmilieus auf die Wirtschaft und dadurch auf die Gesellschaftsordnung. Je weiter aber die Entwicklung der Gesellschaften fortschreitet, desto geringer ist die Abhängigkeit des Gemeinschaftslebens von der Natur, desto mehr tritt die Kulturarbeit und ihre das Naturmilieu aktiv modelnde Wirksamkeit in den Vordergrund. Was aber schon von Anfang an unmittelbar dem sozialen Geschehen zugrunde liegt, ist nicht eine physische, sondern die psychische Kausalität. Gewiß gibt es kein rein geistiges Wirken, sondern alles psychische Geschehen hat, wie wir wissen, seine physische Außenseite. Soweit also die Menschen durch ihre Handlungen physische Wirkungen hervorbringen, kommen jene, rein kausal betrachtet, als Bewegungen oder Energien in Betracht. Für den soziologischen und den geisteswissenschaftlichen Gesichtspunkt überhaupt handelt es sich darum, die Handlungen des Menschen als solche, d. h. als sinnvolle Betätigungen zu betrachten, deren Wirkungen ebenfalls, soweit sie sich auf andere Menschen erstrecken, eine geistige Bedeutung haben. Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Begehrungen usw. gehören zu den „inneren" Ursachen menschlicher Handlungen und ebenso zu den Wirkungen derselben in anderen Menschen, obwohl die ganze Kausalkette sich gewiß auch, vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkte, physikalisch beschreiben läßt, wenigstens im Prinzipe. Nun ist der vollständige Bewußtseinsvorgang ein Willensvorgang, als dessen Momente sich Gefühl und Vorstellung betrachten lassen. Aus Willensaktionen und Willensreaktionen, aus Trieben und Willkürakten setzen sich denn auch die unmittelbaren Triebkräfte des Gemeinschaftslebens zusammen. Interessenkonflikte und Interessenverbindungen, also Gegensatz und Eintracht des Willens, sind die dynamischen Grundfaktoren der gesellschaftlichen Prozesse. Die Gemeinschaft ist eine innigere Vereinigung von Willenseinheiten,

die Gesellschaft im engeren Sinne die bloße Wechselwirkung solcher. In der natürlichen Gemeinschaft ist, wie Tönnies es ausdrückt, der „Wesenwille" wirksam, das Triebhafte überwiegt in ihr. In der Kulturgesellschaft mit ihrer Mannigfaltigkeit von Sondergruppen, die staatlich zusammengehalten, weniger innerlich verbunden sind, spielt der aktive Wille, das planmäßige Handeln, die freie Vereinbarung und Assoziation, kurz die bewußte Konvention eine große Rolle. Einerseits tritt also an die Stelle des Instinkts und Triebes, des impulsiven, reaktiven Verhaltens das durch Zweckgedanken, Berechnung, vorausschauende Erwägung, kritische Abschätzung geleitete höhere Willensleben als soziale Kraft auf. Anderseits besteht aber auch eine Mechanisierung wiederholt ausgeübter sozialer Willensakte, die dadurch triebhaft, impulsiv werden und der Natur des Menschen sich einverleiben. Allgemeine Gesetze der Willensentwicklung spiegeln sich in diesen „abwechselnden Evolutionen sozialer Triebe zu willkürlichen Gesellschaftsakten und den an sie sich anschließenden Involutionen willkürlicher Handlungen einzelner zu sozialen Trieben, die wiederum den Individuen sich mitteilen und in ihnen neue, auf die Gemeinschaft wirkende Impulse anregen können" (Wundt). Indem die ursprünglichen Motive sozialer Handlungen mit der Zeit vergessen werden, aus dem Bewußtsein schwinden, sinken Sitten und Gebräuche, die einst mit dem Bewußtsein ihres Zweckes ausgeübt wurden, zu Gewohnheiten herab, deren Form sich teils aus Pietät, teils aus einem gewissen sozialen Trägheitsvermögen erhält.

Teils als Trieb, teils als aktive Wollung ist also der Wille ein soziales Agens. Er kann auf die sozialen Verhältnisse deshalb wirken, weil diese selbst schließlich nichts anderes sind als der Niederschlag und die Objektivation von Willensakten. Freilich kann nicht jedes beliebige Wollen schon die sozialen Verhältnisse ändern, es sind vielmehr durch diese jeweils der Willenswirksamkeit gewisse Grenzen gesetzt. Innerhalb dieser aber kann ein kraftvolles, genügend unterstütztes, in der Masse seine Resonanz findendes Wollen, welches den bestehenden Verhältnissen Rechnung trägt, soziale Wirkungen ausüben. Auf höheren Stufen der Gesellschaftsorganisation finden wir denn auch eine immer mehr zielbewußt werdende, immer umsichtigere,

planmäßige Regelung sozialer Relationen, d. h. die Wirksamkeit eines vom logischen Denken geleiteten, sozialen Vernunftwillens, der die Herrschaft des bloßen Triebwillens ablöst. Alle Maßregeln der Gesetzgebung, Verwaltung, Bevölkerungs-, Sozial- und Kulturpolitik usw. sind der Ausfluß aktiven Wollens, welches freilich nicht indeterminiert, sondern durch die aus den Verhältnissen erwachsenden Bedürfnisse motiviert ist. Unabhängig sind die sozialen Tatsachen und der Verlauf ihrer Entwicklung von dem Belieben einzelner, das ist wahr, aber sie verlaufen nicht über die Köpfe der Menschen hinweg als eherne Naturnotwendigkeiten, nicht unabhängig von allem Wollen rein durch sich selbst, sondern stets als Zusammenhang von Willensrelationen, die den Einzelwillen mächtig beeinflussen und zwingen, aber durch den Willen starker Persönlichkeiten und Gruppen auch selbst beeinflußbar sind. Die sozialen Gesetzlichkeiten gehen, soweit sie nicht durch die physische Umwelt und biologische Faktoren bestimmt sind, auf die Wechselwirkungen der Willensfaktoren, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt, zurück. Allem soziologischen Naturalismus und Passivismus muß demnach ein soziologischer Voluntarismus und Aktivismus entgegengesetzt werden, der die Bedeutung des Willens für die Entstehung und Entwicklung sozialer Verhältnisse und Gebilde würdigt und das Verhältnis des Individual- zum Sozialwillen, die wechselseitige Abhängigkeit beider berücksichtigt. Damit aber der soziologische Voluntarismus nicht utopisch wird, muß er wohl darauf achten, daß das soziale Wollen stets Verhältnisse vorfindet, die teils von Natur gegeben, teils Produkte eines anderen Wollens sind, daß ferner der Wille vielfach Nebenwirkungen und Folgen hat, die nicht selbst gewollt waren, und daß sich aus den Relationen und Konflikten der Wollungen und Wollenden ebenfalls Verhältnisse und Zustände ergeben, die nicht direkt gewollt waren. Es muß also die jeweilige Macht des Willens, um nach Maßgabe des Bestehenden zur Geltung kommen zu können, gebührend in Anschlag gebracht werden, kurz es bedarf einer „willenskritischen“ Untersuchung und Erwägung, welche die Bedingungen des sozial wirksamen Wollens festlegt und untersucht, innerhalb welcher Grenzen und mit welchen Mitteln der Wille ein aktiver Faktor der sozialen Entwicklung ist. Vermittelst

des Willens sind nun auch Ideen sozial wirksam. Sie sind aber nicht etwa transzendente Mächte, die von einer übersinnlichen Sphäre aus in das geschichtliche Leben hineinragen, sondern, psychologisch, Vorstellungen und Gedanken, die von Bedürfnissen ausgehen und ihnen, als Willensrichtungen, dienen. Zunächst treten sie in anschaulich-konkreter, später auch in abstrakt-begrifflicher Form auf. In ihnen kommen allgemeine Tendenzen verschiedener Art zum Bewußtsein, und sie selbst erwecken neue Tendenzen. Die wissenschaftlichen, religiösen, politischen, wirtschaftlichen und andere Ideen treten in Wechselwirkung miteinander, bald in feindlichen Gegensatz, bald in ein Verhältnis gegenseitiger Förderung, sie entwickeln sich nach eigener Gesetzlichkeit, breiten sich, von dumpfen Kollektivtendenzen ausgehend und in den „führenden Geistern" zu klarer Bewußtheit gelangend, von neuem auf die Gesamtheit aus, wachsen aus sozialen Verhältnissen heraus, um auf diese zurückzuwirken; sie wirken organisierend, vereinheitlichend, beschleunigend, kurz sie sind Faktoren der sozialen Evolution, des gesellschaftlichen Fortschrittes. Aber, es muß allem einseitigen sozialen Intellektualismus und Rationalismus gegenüber die Willensunterlage der Ideen betont werden. Ideen sind, soziologisch genommen, typische, kollektive Willensinhalte und wirken nur als Motive des Wollens. Der Wille ist es allein, was den Ideen die Kraft gibt, was sie der Verwirklichung zuführt. Begriffe, Urteile, kritische Erwägungen, kurz alle gedanklichen Prozesse und Gebilde bedürfen des Mediums des Willens, um soziale Veränderungen zu erzielen. Sie können aber nur sozial wirken, weil und sofern sie selbst von sozialen Tendenzen ausgehen, selbst den Inhalt solcher bilden. Als Willensziele höchster Ordnung haben denn auch die sozialen Ideale eine gestaltende, reformatorische Kraft, vorausgesetzt, daß sie wirklich von sozialen Entwicklungstendenzen ausgehen, solche zum Ausdruck bringen, und daß sie es vermögen, die realen Mächte der Gesellschaft in ihren Dienst zu stellen. Das Sollen kann deshalb soziale Wirksamkeit haben, weil es nichts ist als eine Willensforderung unter anderen. Was der reine, seiner selbst bewußte und seine Ziele klar überschauende Sozialwille anstrebt, das ergibt den kategorischen sozialen Imperativ,

und die Mittel zur Realisierung desselben formulieren die „hypothetischen" Imperative. Die idealen Postulate, welche für das soziale Verhalten richtunggebend werden können, sind nur der höchste Typus sozialer Postulate überhaupt und gehören daher zu der Dynamik des Gemeinschaftslebens, welches ja selbst aus Relationen besteht, denen primär oder indirekt Willenstendenzen, Gruppenforderungen zugrunde liegen. Der soziale Idealismus ist hier daher keineswegs eine „Ideologie" im schlechten Sinne; er ist sozialer Real-Idealismus, der den unaufhörlichen Wechselbeziehungen zwischen den Ideen und den realen Verhältnissen Rechnung trägt. Die Ideen können sozial nur wirken, wenn sie der Ausfluß kollektiver Tendenzen sind und die Eignung haben, solche zu erwecken oder zu verstärken. Wohl haben sie ihre eigenen, spezifischen Entwicklungstendenzen, aber sie sind nicht isoliert, stehen untereinander in Wechselwirkung, passen sich einander an und können daher einzeln nur als Mitursachen, nicht als einzige Ursachen sozialer Veränderung gelten, wenn auch unter Umständen bald diese, bald jene Idee überwiegt.

Wenn nun Marx erklärt, es sei nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt, Ideen seien stets sekundärer Art, bloß Reflexe realer Faktoren, nämlich der wirtschaftlichen Produktionsverhältnisse, Symptome wirtschaftlicher Agentien, welche die wahren Ursachen oder Kräfte des sozialen Lebens sind, so ist darauf folgendes zu bemerken. Zunächst ist es richtig, daß dem „Bewußtsein" im Sinne der vollen Bewußtheit, des Wissens und Selbstbewußtseins, wie im Individualen so auch im Sozialen das „Sein" vorangeht, nämlich ein primäres, rein funktionales Bewußtsein, ein Erleben und Handeln, dessen psychische Momente nicht für sich zum Inhalte und Gegenstande werden. Es geht aller Reflexion ein primäres Bewußtsein voran, und so ist denn das soziale Sein, welches den Untergrund des sozialen Wissens, der sozialen Ideen bildet, selbst schon ein System von Bewußtseinsrelationen, indem es in einem Zusammenhange von Wollungen und deren Resultaten besteht. Das wirtschaftliche Sein, von welchem der soziale „Überbau" (Recht, Sittlichkeit, Wissenschaft usw.) abhängig sein soll, ist also selbst nicht etwas

rein Naturhaftes, Außergeistiges, sondern schon ein Komplex bzw. ein Niederschlag psychischer Relationen, die eben zwischen den wirtschaftenden, an der Produktion beteiligten Subjekten bestehen. Die Wirtschaft selbst ist ein Gebilde, dessen unmittelbare Faktoren psychischer Art sind, indem Bedürfnisse und Willenstendenzen, sowie bestimmte Vorstellungen und Gedanken die Richtung des Wirtschaftsprozesses sowie die Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse leiten. Das wirtschaftliche Leben ist also nicht eine hinter dem Geistesleben selbständig wirkende Macht, sondern nur ein Ausschnitt aus dem Gesamtleben, welches im weiteren Sinne geistig ist. Aber es genügt nicht, dies anzuerkennen (wie es etwa Max Adler tut) und ferner auch zuzugeben, die wirtschaftlichen Verhältnisse oder Relationen seien nicht die erzeugenden Ursachen, sondern die primären „Bedingungen" des übrigen Geisteslebens, der geistigen Kultur. Es ist zwar ein großer Fortschritt gegenüber dem extremen Ökonomismus in der Sozial- und Geschichtsphilosophie, wenn man annimmt, die Wirtschaft werde von den übrigen Sozialgebilden ebenso beeinflußt, wie sie selbst diese beeinflußt (Engels), die besondere Form der Ideen hänge „von der Mitwirkung einer ganzen Reihe von Einflüssen" ab (Bernstein), aber man muß noch weiter gehen. Als Reaktion gegen einen oft sehr vagen, wirklichkeitsfremden Ideologismus ist die starke Betonung der ökonomischen Unterlage der Sozialentwicklung sicherlich höchst fruchtbar. Aber es darf nicht übersehen werden, daß schon von Anfang an mit den rein ökonomischen eine Reihe anderer Motive konkurrieren. Nicht einmal das wirtschaftliche Leben selbst hat rein ökonomische Motive, mannigfache Momente sind bei der Gestaltung desselben vielfach ausschlaggebend. Dazu kommen nun die Einflüsse, welche die sozialen Verhältnisse durch politische, rechtliche, sittliche, wissenschaftliche, technische, religiöse Gebilde primär erfahren. Die Entfaltung und Bewegung der letzteren steht wohl immer in irgend einem Zusammenhang mit ökonomischen Faktoren, zuweilen kommen solche auch zu besonderer Geltung, aber man kann nicht sagen, daß diese letzteren die eigentlichen, primären, wahren Triebkräfte des Geisteslebens und der sozialen Bewegung sind. Die verschiedenen Kulturformen sind nicht der bloße Ausdruck, das

bloße Symptom ökonomischer Verhältnisse, sie sind auch keineswegs immer durch diese bedingt, sondern es können bei ganz gleichartigen Produktionsformen ganz verschiedene Kulturformen religiöser, künstlerischer, wissenschaftlicher Art erstehen und umgekehrt trotz verschiedener Wirtschaftsverhältnisse analoge Geistesgebilde. Die Wirtschaft ist zwar ein notwendiges Mittel zur Lebensführung und Lebenssteigerung, sie ist die Basis, auf der erst ein höheres Kulturleben möglich ist, sie setzt auch vielfach die ideellen, geistigen Potenzen in Aktivität und beeinflußt deren Richtung, aber sie ist, alles in allem, doch nur ein sozialer Faktor unter anderen, der keine exzeptionelle Stellung beanspruchen kann. Sie ist nicht das Substrat, der Träger des sozialen Lebens, sondern ein soziales Teilgeschehen, das sich dem sozialen Gesamtprozeß einordnet, an ihm beteiligt, aber auch durch ihn selbst bedingt ist. Und die Wirtschaft ist nicht das Ding an sich der Ideen, sondern es gibt ein System von Ideen, die miteinander in Wechselwirkung stehen und zu ihnen gehören auch die wirtschaftlichen Ideen und Ideale, die zugleich Willensinhalte, Willensziele sind. Wer dies alles zugibt, steht nicht mehr auf dem Boden der „materialistischen“ oder rein ökonomischen Geschichtsauffassung, deren Einseitigkeiten nicht zu retten sind, man mag sich drehen und wenden, wie man will. Die rein ökonomische Erklärung der sozialen, historischen Entwicklung „verschleiert die Fülle und den Inhaltsreichtum der geschichtlichen Ereignisse und des sozialen Lebens“ (Masaryk). Wo sie es aber nicht tut, da muß sie sich so biegen und schmiegen, daß aus ihr etwas anderes wird, als sie ursprünglich sein wollte. Der von ihr anfangs so schroff abgelehnte soziologische Idealismus dringt denn auch in der Tat immer mehr in die ökonomische Sozialphilosophie ein und nötigt zu sehr erheblichen „Revisionen“ des behaupteten Standpunktes. Es ergibt sich hierbei schließlich, daß das soziale Bewußtsein im Sinne der reflexiven Bewußtheit zwar durch das primäre soziale Erleben und Ausleben bedingt ist, daß aber auch das soziale Wissen und Selbstbewußtsein das soziale Sein bestimmt und vermittelst des Willens regelt, in um so höherem Maße, je fortgeschrittener die soziale Entwicklung ist. Wie zwischen Denken und Erfahrung besteht auch zwischen

sozialem Bewußtsein und Sein eine wechselseitige Anpassung, die von Stufe zu Stufe sich erneuert.

Soziale Vorgänge als solche sind also keine Naturprozesse im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft, sondern Relationen zwischen erlebenden Subjekten, deren Aktionen und Reaktionen psychische Triebkräfte haben. Die spezifischen Kausalzusammenhänge, welche diese Relationen in der Wirtschaft, im Recht usw. eingehen, verweben sich untereinander zu einem umfassenden Sozialzusammenhang. Die sozialen Gesetzmäßigkeiten sind nicht starre, unabwendbare Naturgesetze, sondern der Ausdruck alles dessen, was in den sozialen Relationen und deren Triebkräften selbst relativ konstant ist. Soweit die Dynamik des Gemeinschaftslebens unter ähnlichen Umständen analoge Zusammenhänge mit sich bringt, kann man von sozialen Gesetzmäßigkeiten im Sinne von Typen, Rhythmen, Regeln, Tendenzen sprechen. Die Identität des Willens, der Grundkraft des Soziallebens, die konstante Form seiner Wirksamkeit, die Gleichartigkeit des Kerns der menschlichen Natur überhaupt mit ihren Bedürfnissen, Trieben, Motiven befreit das Gemeinschaftsleben von absoluter Regellosigkeit. Gleiche Bedürfnisse verlangen gleiche Befriedigung, gleiche Tendenzen bedingen gleichartige Ideen, Institutionen, Verhältnisse, so daß durch vergleichende Sozialforschung sowohl bei verschiedenen Völkern als auch in verschiedenen Perioden der Geschichte analoge, typische Zusammenhänge sich auffinden lassen. Freilich sind die außerordentliche Kompliziertheit der sozialen Faktoren, die Einflüsse der Individualität und äußerer, „zufälliger" Umstände so erheblich, daß von einem exakten Voraussagen sozialer Geschehnisse, von absolut ausnahmslosen sozialen Gesetzen bis jetzt wenigstens nicht die Rede sein kann. Mehr als eine Reihe von Regelmäßigkeiten und Entwicklungstendenzen, die aus der Gesetzlichkeit des Willens, des menschlichen Seelenlebens überhaupt sich begreifen lassen und durch die wir den Zusammenhang des sozialen Geschehens begreifen, indem wir sie zu einer obersten Einheit verknüpfen, ist der Soziologie nicht zugänglich; was den Umfang und die Bestimmtheit der Generalisation von Kausalzusammenhängen betrifft, kann sich die letztere mit der exakten Naturforschung nicht vergleichen. Dem steht

schon die Tatsache des „Wachstums geistiger Energie" im Wege, das Auftreten immer neuer Qualitäten und Werte, welche im menschlichen Handeln, auch im kollektiven zum Ausdruck kommen. Es soll aber mit dem allen nicht gesagt werden, daß das soziale Leben gesetzlos verläuft, es ist nur die Komplikation und fortwährende Verschiebung der Verhältnisse eine solche, daß eine exakte Gesetzesformulierung und eine strenge Deduktion sozialer Erscheinungen aus ihr nicht möglich ist, so viel Zusammenhang wir auch in die Mannigfaltigkeit des vorliegenden Tatsachenmaterials durch den Regreß auf die typischen Wechselwirkungen der sozialen Gebilde und auf die Dynamik des jene bedingenden Willens- und Geisteslebens zu bringen vermögen.

Bei aller Betonung sozialer „Notwendigkeiten" haben wir uns vor allem soziologischen Fatalismus zu hüten. Es geschieht nichts Gesellschaftliches, was nicht in Aktionen und Reaktionen wollender Subjekte seine unmittelbare Quelle hat, mögen jene auch stets durch bestimmte Verhältnisse der natürlichen und der sozial entstandenen Umwelt motiviert und determiniert sein. Ein äußerer, außermenschlicher Zwang besteht hier nicht; die im Sozialen geltende Kausalität ist einheitlicher Zusammenhang menschlicher Handlungen und deren Relationen. Nun wissen wir, daß wir zur Begreiflichkeit von Willenshandlungen des Zweckbegriffes nicht entraten können. Alles Wollen ist auf ein direktes oder indirektes Ziel gerichtet, alle Willenshandlung ist daher zielmäßig bestimmt, durch das gesetzte Ziel erst verständlich. Menschliches Handeln ist wohl stets kausal zu beschreiben, d. h. als Wirkung anderer Handlungen mit diesen in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen; das gilt natürlich auch von den sozialen Handlungen, deren Ursachen und Wirkungen, also deren wechselseitige Abhängigkeit im kausalen Sinne zu untersuchen ist. Zugleich erfordert es aber das innere Verständnis des sozialen Geschehens, es als einen Zusammenhang von Zwecksetzungen ins Auge zu fassen. Ist doch der Zweck geradezu das sozialisierende Prinzip. Um Bedürfnisse verschiedener Art zu befriedigen, Interessen kräftig zu verfechten, bestimmte Ziele zu erreichen, also etwa um die Macht zu stärken, Schutz zu finden, Besitz zu erwerben, Feinde abzuwehren, die wirtschaftliche

Produktion zu fördern oder die Konsummöglichkeiten zu erleichtern usw. gehen die Menschen Verbindungen ein, und auch die Kämpfe der Gruppen (Klassen, Stände, Völker) dienen bestimmten Zwecken. Alle Kollektivtätigkeit ist zwecklich geregelt, alle sozialen Gebilde und Institutionen sind zu bestimmten Zwecken da, weil sie bestimmten Willenstendenzen entspringen und ihnen dienen sollen. Alle sozialen Bräuche, Sitten, Moralvorschriften, alle rechtlichen und religiösen Normen verfolgen gewisse Zwecke, aus denen allein wir ihren Sinn, ihre Bedeutung, ihren Wert verstehen. Nur darf man nicht meinen, alle sozialen Zwecke seien von Anfang an mit vollem Bewußtsein gesetzt. Sondern es waltet hier, wie in aller geistigen Entwicklung, das Prinzip der „Heterogonie der Zwecke", wonach Wirkungen zweckmäßiger Handlungen selbst zu Zwecken werden, wenn sie in der Richtung des Willens liegen. Der aktiven, bewußten Zwecksetzung gehen impulsive, triebmäßige Zielstrebungen voraus; erst durch die sich steigernde Erfahrung sozialer Wirkungen, durch allmähliche Anpassung, nach vielem Probieren, auf dem Wege wiederholter Reaktionen gegen soziale Unzweckmäßigkeiten setzt sich die aktive, wissentliche, die Mittel besonnen erwägende, prüfende Zwecksetzung durch.[1]) Aus der Zerklüftung der Gemeinschaften in Sondergruppen, die ihre Sonderzwecke verfolgen und einseitig zu realisieren suchen, entstehen soziale Konflikte, die viel Unzweckmäßigkeiten für die Gesamtheit im Gefolge haben, und indem dies erkannt und

---

[1]) „Wenn auch die menschliche Vernunft nicht bei der Geburt der Gesellschaft Pate gestanden, sondern in der Gesellschaft selbst erst entstanden ist, so hat sie doch auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft einen entscheidenden Einfluß gewonnen." „Durch das allmählich aufkeimende Wahlvermögen und Zweckbewußtsein wurde eine Wertung der verschiedenen natürlich und instinktiv gewordenen sozialen Institutionen (z. B. der primitiven Arbeitsteilung) möglich, und so trat an Stelle der ganz unbewußten, triebmäßig gewordenen Organisation allmählich eine absichtliche, plan- und zweckmäßige." „Der Mensch erhob sich vom Seienden zu einem Seinsollenden, dem er nachstrebte, und er suchte das Seinsollende in ein Seiendes umzuwandeln." „Die Idee ist also die eigentliche Triebkraft der sozialen Entwicklung." „Selbstzweck, das Seinsollende, ist weder die Gesellschaft, noch die Sittlichkeit sondern die Menschennatur in ihrer Vollendung" (Zenker, Soziale Ethik, S. 27, 32).

gefühlt wird, entsteht das Streben nach einheitlicher Regelung des Verhältnisses zwischen den Bestandteilen der Gesellschaft. Es ergibt sich die Notwendigkeit der Unterordnung der Partialzwecke unter eine oberste Zweckeinheit, die den Inhalt des reinen Gemeinschaftswillen bildet. Der soziale Einheitswille fordert sein Recht.

So gibt uns der Zweckbegriff einen Maßstab zur Beurteilung sozialer Verhältnisse. Zunächst beurteilen wir die Zweckmäßigkeit historisch-sozialer Formen dahin, ob sie den betreffenden Tendenzen der Gruppen, auf die sich jene bezieht, entsprechen, ob also das von diesen Gruppen Angestrebte, Gewollte tatsächlich erreicht wurde, z. B. die Kräftigung der Macht oder die Sicherheit der Lebensführung; der Wert der verschiedensten Assoziationen wird auf solche Weise bestimmt. Hier fehlt noch der Hinblick auf das Ganze des Gemeinschaftslebens, auf die allgemeine Berechtigung der von den Gruppen gesetzten Zwecke selbst; wir prüfen nur, ob die Handlungen und Normen, die durch diese Zwecke bedingt sind, durch sie mit teleologischer Notwendigkeit gefordert sind, sich mit den historisch gegebenen inhaltlich decken oder nicht. Es läßt sich aber diese Betrachtungsweise zu einer Kritik der Mittel zu sozialen Zwecken überhaupt erweitern. Wir fragen z. B., welchen Zweck das Recht hat, und sehen dann, ob eine bestimmte Rechtsordnung der Rechtsidee gemäß ist, ob sie geeignet ist, den Rechtsgedanken, den Rechtszweck zu verwirklichen, aber auch, ob sie eine objektiv richtige Rechtsordnung ist. Das Recht ist ein soziales Ordnungsprinzip, das zuerst als Rechtssitte, dann, im Staate, als Gewohnheits- und Gesetzesrecht auftritt. Es ist die Regelung des äußeren Verhaltens der Gesellschaftsmitglieder durch Zwang und dient der Erhaltung des Zusammenhangs der staatlichen Gemeinschaft, indem es die Machtverhältnisse in ihr regelt, die Macht der Individuen und Gruppen sowie der Gesamtheit als solcher diszipliniert. Je stärker der Gehalt der Rechtsidee zum Durchbruch gelangt, je mehr das Recht den Intentionen des Gesamtwillens dient und sich von den Einflüssen bloßer Partikularinteressen befreit, je umfassender die Vernunft, die Logik des Rechts zum Durchbruch gelangt, desto mehr entspricht das positive Recht dem reinen Rechtswillen, der auf

Einheit des Rechtsgedankens abzielt. Ein „Naturrecht“ als inhaltlich bestimmtes, neben dem gesetzten Recht gültiges, apriorisches Recht gibt es nicht, es gibt in der Tat, wie die „historische Rechtsschule“ betont, nur ein historisch sich entwickelndes Recht. Aber gleichwohl ist der Begriff des Naturrechts nicht wertlos, wenn man ihn eben im Sinne des Vernunft-, des objektiv richtigen Rechts nimmt. Es ist dies das der Rechtsvernunft oder dem reinen Rechtswillen gemäße Recht. Dieser reine Rechtswille ist der, sein Endziel, die harmonische, gerechte Ordnung der Gemeinschaftsverhältnisse unbeirrt, konsequent verfolgende Wille, der also eine Funktion des reinen Gemeinschaftswillens ist. Das „absolute“ Recht ist identisch mit dem idealen Rechte, welches wieder der idealen Gemeinschaft entspricht. Da aber keine Gesellschaftsordnung als „vollkommen“ anzusehen ist, indem immer wieder eine Anpassung an die durch die Entwicklung geänderten Verhältnisse nötig wird, ist das absolute Recht nur eine Idee, welche für die Rechtsentwicklung richtunggebend ist oder sein soll, so daß auf diese Weise das positive Recht immer mehr und immer wieder rationalisiert werden und im Sinne des Kultur- und Humanitätsideals fungieren kann. Das Recht ist nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel zu sozialen und damit zu kulturellen Zwecken, denen es zu dienen hat, soll es ein gutes, ein nicht bloß formal richtiges Recht oder gar nur ein Vorrecht sein.

Der Umstand, daß soziale Normen und Institutionen, welche einstmals relativ zweckmäßig waren, es infolge der geänderten Verhältnisse nicht mehr sind, ja daß sie geradezu höchst zweckwidrig, entwicklungshemmend werden, ist soziologisch von höchster Bedeutung. Erstens heuristisch, weil wir dadurch veranlaßt werden, angesichts solcher Dysteleologie nach den früheren Zwecken von sozialen Formen zu suchen, und wir durch Auffindung derselben das soziale Leben erst wahrhaft verstehen, zweitens in normativer Hinsicht, als Ausgangspunkt der Kritik sozialer Verhältnisse. Die ganze soziale Entwicklung wird vom Zweck beherrscht, ist nicht bloß kausal bestimmt, sondern auch final gerichtet, sie ist der Niederschlag eines Zusammen- und Gegenwirkens kollektiver Zielstrebigkeiten. Die Tendenz, Unzweckmäßig-

keiten abzustellen, die sozialen Verhältnisse besser zu regeln (soziale Selbstregulation), ist es, was eine besondere Art von „Abhängigkeit" und „Notwendigkeit" in das soziale Geschehen hineinbringt. Was seitens des Marxismus als soziale „Dialektik" bezeichnet wurde, vermöge deren, d. h. der sich ausbildenden „Widersprüche" zwischen Teilen des Gemeinschaftslebens, etwa zwischen Wirtschafts- und Rechtsform, ein Zustand in einen andern „umschlägt", das ist, wie Stammler erkannt hat, im Kerne teleologischer Art. Ein soziales Gebilde muß sich ändern, wenn es nicht mehr in dem ihm gemäßen Verhältnisse steht, wenn es als unzweckmäßig empfunden, erkannt ist, wenn diese Erkenntnis den Sozialwillen motiviert und dieser die Macht hat, die zweckmäßige oder wenigstens zweckmäßigere Regelung durchzuführen. Nicht mit mechanisch-kausaler, sondern wesentlich mit teleologischer Notwendigkeit erfolgen diese Anpassungen der sozialen Formen aneinander und an die soziale Idee selbst. Auf Grundlage der kollektiven Bedürfnisse erwächst die kritische Stellungnahme, welche in den Köpfen einzelner besondere Klarheit und Schärfe erlangt und nun selbst zu einem aktiven Faktor der sozialen Evolution wird. Nicht erst in der Soziologie oder Ethik, schon im Gemeinschaftsleben selbst spielt also das Sollen eine, mit der Fortentwicklung der Gesellschaft immer bedeutsamer werdende Rolle, nämlich als Forderung eines zweckbewußten Willens, der, durch das relativ Unzweckmäßige sozialer Zustände erregt, auf diese entsprechend reagiert. Hinter dem Sollen steht also ein soziales „Sein", durch das es ausgelöst wird, er selbst aber führt schließlich zur aktiven Umgestaltung des sozialen Seins. Die Normen, welche die Soziologie methodisch herausarbeitet und welche die Sozialpolitik praktisch verwertet, können also ebenfalls zu sozialen Faktoren werden, sofern sie ja nur an etwas anknüpfen, was schon vorwissenschaftlich im Gemeinschaftsleben wirksam ist. Nicht die objektiven „Verhältnisse" als solche, für sich allein führen also zu sozialen Veränderungen, sondern erst die Stellungnahme der in der Gesellschaft lebenden und verbundenen Menschen zu diesen Verhältnissen, ihre teils gefühlsmäßige, teils bewußte Wertung derselben in Beziehung zu Zwecken, zu Willenszielen. Ohne

diese Stellungnahme und ohne Forderungen nach Realisierung von sozialen Wünschen und Wollungen würde nichts geschehen. Es ist nicht so, daß die Menschen nur passiv zusehen, wie der soziale Entwicklungsprozeß „von selbst“ verläuft und daß sie ihn höchstens etwas „beschleunigen“ können. Sondern sie bilden selbst die aktiven Faktoren dieses Prozesses und in ihn gehen ihre Gedanken, Wollungen, Zwecke, Ideale als Momente, welche die Richtung der gesellschaftlichen Evolution bestimmen, ein. Der Wertbegriff tritt hier also nicht als ein Fremdling an Tatsachen heran, die an sich wertfrei sind, sondern die Wertung gehört selbst zu den Tatsachen der Soziologie. Wie die Menschen die Verhältnisse und sich selbst werten, das ist ein soziales Moment ersten Ranges, von dem zu abstrahieren nicht angeht. Was ist denn der ganze Sozialismus (im weiteren Sinne), der schon so viele praktische Resultate erzielt hat, anderes als die Tendenz, die sozialen Verhältnisse so zu regeln, wie es dem höheren Werte, den die breiten Massen der arbeitenden Bevölkerung sich selbst beimessen und der auch immer mehr im Bewußtsein der Gesamtheit zur Geltung kommt, entspricht? Utopisch und ideologisch im schlechten Sinne ist nur die Meinung, als genügte schon der Hinweis auf die Unzweckmäßigkeit sozialer Zustände, die Appellation an die Vernunft und den guten Willen der „herrschenden Klassen“, um ohne weiteres soziale Reformen herbeizuführen. Soziale Ideen und Ideale ohne sie realisierende Machtfaktoren sind freilich wirkungslos. Aber sobald sie Willensziele sind, die durch Organisation der Willenssubjekte sich Geltung zu verschaffen wissen, wirken sie, je nach den Umständen früher oder später, langsamer oder schneller, an der Formung der gesellschaftlichen Verhältnisse mit, wenn man auch nie die Größe ihres Effektes exakt vorausbestimmen kann. Das sozial Zweckmäßige wird freilich nicht stets erkannt oder ehrlich gewollt, zu den Irrtümern in der Wahl der Mittel zur gedeihlichen Ordnung des Gesellschaftswesens gesellen sich mancherlei Motive, die nicht in der Richtung des reinen Gemeinschaftswillens liegen, bloßen Partialinteressen entspringen und den Gesamtzwecken Abbruch tun oder entgegenwirken. Nur in vielen und langen Kämpfen und unter mannigfachen Kompromissen vermag das sozial Richtige sich durchzusetzen. Aber trotz

allem: Ideale sind soziale Mächte, und der Idealismus ist eine Kraft.[1])

Das soziale Ideal gewinnen wir durch Besinnung auf den wahren Sinn des Gemeinschaftslebens, durch Reflexion auf das, worauf der reine Gemeinschaftswille gerichtet ist, wenn es auch in den konkret-historischen Formen der Gesellschaftsbildung niemals völlig realisiert und zu realisieren ist. Durch bloße Induktion aus geschichtlichen Daten bekommen wir dieses Ideal ebensowenig wie andere Ideale, denn Ideen und Ideale sind keine empirischen Begriffe, sondern Begriffe, welche Musterbilder anzustrebender und zu gestaltender Ziele zum Inhalte haben. Aber die Geschichte kann uns zur Erkenntnis des sozialen Ideals immerhin den Dienst leisten, daß wir aus den in ihr obwaltenden Fortschrittstendenzen ersehen, inwieweit im Ganzen eine Bewegung zum Ideale besteht, ferner auch dadurch, daß wir das Ideal selbst nur durch Analyse des „Sinnes" der geschichtlichen Bewegung gewinnen. Wir finden nun, daß der Gemeinschaftswille sich im Laufe der historischen Entwicklung von kleinsten Gruppen auf immer umfassendere Verbände erstreckt, daß die Menschen mit immer klarerem und umfassenderem Bewußtsein sich als „Brüder", als Glieder einer Einheit erkennen und werten, daß also der Humanitätsgedanke, der schon relativ früh in den Köpfen einzelner erwacht, die Tendenz hat, alle Geister zu erfüllen. Jede Gemeinschaft hat einen Zweck: die Förderung ihrer Mitglieder. Die anfangs innerlich, durch „natürliche" Triebe und Bedürfnisse verbundene Gemeinschaft

---

[1]) „Heute sind tatsächlich in erster Linie der Kampf ums Dasein, der Kampf um die Macht, der Kampf um die ökonomische Vorherrschaft die Grundfaktoren der Entwicklung. Aber wenn einmal der Kampf ums Dasein mehr oder weniger die Formen einer intensiven Arbeit ums Dasein angenommen haben wird, wenn der Kampf um die Macht zum Kampf um den Sieg höherer Kultur geworden sein wird, wenn der Kampf um die ökonomische Vorherrschaft zum geistigen Wettbewerb der Intellektuellsten, Willenstüchtigsten sich entfaltet haben wird, dann wird auch dem Idealismus für alle Entwicklung eine ganz andere Bedeutung zukommen, wie heute, aber freilich nicht dem abstrakt formalen Idealismus, sondern dem willenskritischen Idealismus der teleologischen Aktivität" (R. Goldscheid, Grundlin. zu einer Krit. d. Willenskraft, S. 154 f.).



wächst sich mit der Zeit zu einer Kulturgesellschaft aus, in welcher die verschiedensten Gruppen staatlich, durch Rechtszwang, sowie durch äußerliche Interessen zusammengeschlossen sind, so aber, daß nicht bloß eine Differenzierung, Arbeitsteilung u. dgl., sondern auch eine partielle Ausschließung breiter Schichten von den Vorteilen des Gemeinschaftslebens, der Kooperation besteht. Mit der Erkenntnis, daß alle Mitglieder einer Gemeinschaft dieser nützen können und sollen, daß sie alle außer diesem ihren sozialen und ökonomischen auch einen allgemein-humanen Wert haben, daß der Wert der Gesellschaft selbst mit dem Werte ihrer Mitglieder sich erhöht, wächst das Solidaritätsbewußtsein, und der Wille zur gerechten, d. h. dem reinen Sozialwillen gemäßen Regelung der Gesellschaftsordnung macht sich geltend, nicht bloß durch den Druck, den die aufstrebenden Klassen ausüben, sondern auch, in immer mehr steigendem Maße, in den Köpfen anderer Klassen. Über die Mittel, die Technik zur Durchführung einer dem sozialen Ideale sich anpassenden Gesellschaftsordnung können noch immer verschiedene Meinungen bestehen; auch können und werden Sonderinteressen einzelner Gruppen immer wieder die Bewegung in der Richtung zum sozialen Ideal hemmen oder verzögern, aber der Gedanke, daß die wahre Gesellschaft ihren Sinn darin hat, alle ihre Mitglieder und damit sich selbst möglichst zu fördern, wird schließlich, als Inhalt des Willens, zu einer unaufhaltsamen, unbesiegbaren Macht. Die relativ richtige Gesellschaftsordnung ist also jene, welche dem sozialen Endzweck entspricht, und zwar so weit, als es die zurzeit bestehenden Verhältnisse, Einsichten usw. ermöglichen. Daher ist keine positive Gesellschaftsordnung die ideale Gesellschaft selbst, sondern es besteht bestenfalls eine Entwicklung der Sozietät in der Richtung zum Ideal hin. In einer solchen Gesellschaft muß jedes Mitglied an den Zwecken der Gesamtheit Anteil haben, es muß in ihr in immer größerem Maße die Bedingungen zur Entfaltung und Steigerung seiner Menschlichkeit finden, darf nicht durch sie trotz aller Anlagen verkümmern oder gar zugrunde gehen. Die Gesellschaft ist gegenüber den einzelnen sowohl Zweck als Mittel. Zweck ist sie, insoweit es notwendig ist, daß die Menschen zum Gedeihen der Gesamtheit, des Lebensverbandes Opfer bringen,

Mittel, sofern dieses Zusammenleben schließlich der Kultivierung aller dient.[1]) Kultur ist ja nicht bloß Hervorbringung geistiger Gebilde und Rationalisierung der äußern Natur, sondern zugleich Veredelung des Menschen selbst, Entfaltung und Steigerung seiner Potenzen. Das Gemeinschaftsleben dient also, indem es der Kulturidee sich unterordnet und an ihr seine höchste Norm hat, der menschlichen Entwicklung, und ist nur dann relativ richtig, wenn es so geregelt ist, daß diese Entwicklung möglich ist. Der Kulturwille ist der Richter über den Sozialwillen, er bestimmt regulativ, was das „richtige Recht" ist, er bestimmt zunächst, was sozial sein soll, und dann auch, sobald er die Macht dazu hat, das soziale Werden und Sein.

Welche Interessen und Tendenzen soziale Institutionen im Laufe der Zeit auch gehabt haben mögen, so unterordnen sie sich doch schließlich, gemäß dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke, dem reinen Sozialwillen, jedenfalls setzt dieser die Normen für die Regelung des Gemeinschaftslebens gemäß der Einheit der sozialen Idee. Eine Gesellschaft, die sich ihres „Grundwillens" bewußt ist, muß in jedem ihrer Mitglieder ein Wesen von sozialem Wert erblicken, ein Wesen, an dessen Erhaltung und Gedeihen ihr gelegen sein muß. Je größer die Zahl tüchtiger, arbeitsfähiger, kraftvoller Menschen ist, auf desto höherer Stufe der Entwicklung steht die gesellschaftliche Organisation selbst, deren eigenes Interesse es also ist, was die Förderung aller ihrer Elemente fordert. Diese Förderung des Kollektivwillens selbst aber darf nicht einseitig, etwa rein materieller Art sein, sondern sie muß, wie gesagt, im Sinne des Kulturwillens erfolgen. Das Gemeinschaftsleben, welches ursprünglich bloß der menschlichen Lebenserhaltung dient, wird, wie dies schon Aristoteles erkannt hat, zu einem Mittel für die Lebenssteigerung, zu einem Kulturfaktor. Letzten Endes ist die Gemeinschaft dadurch wertvoll, daß in ihr erst der Mensch wahrhaftig zum Menschen, zum Vollmenschen erwachsen kann

[1]) „Der Maßstab für die Vollkommenheit einer menschlichen Gesellschaft wird ... der sein: in welchem Grade jedes persönliche Wesen so gestellt und behandelt wird, daß es nicht als bloßes Mittel, sondern stets auch zugleich als Zweck dasteht" (Höffding, Philos. Probl. S. 89).



und daß sie dem universalen Geistesleben dient. „Gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft“ (Fichte, Die Bestimm. d. Gelehrt., II. Vorles.). Der einzelne hat Pflichten gegen die Gesellschaft, diese hat Pflichten gegen die Individuen, und beide zusammen haben Pflichten gegen die Humanität und deren kulturelle Ziele. Die Ausbildung eines nationalen Gemeinschaftslebens nun ist prinzipiell ein Faktor und eine Bedingung der Kulturentwicklung und darf daher nicht einem „Kosmopolitismus“ im schlechten Sinne des Wortes aufgeopfert werden. Nichtsdestoweniger ist die Idee einer universalen Kulturgesellschaft, welche eine Mannigfaltigkeit differenzierter Gruppen einschließt, also keineswegs antinational ist, durchaus berechtigt. „In dem Verkehr der Völker und Staaten und in den vorübergehenden Verbänden zwischen ihnen, die sich infolge wechselnder Interessengemeinschaften ergeben, entwickelt sich allmählich eine organisierte Gesellschaft höherer Stufe, die in immer weiterem Umfange die Gesamtheit der Kulturvölker zu umfassen strebt. Daß diese sich nochmals zu einem Gesamtorganismus zusammenschließe, dem gegenüber dann notwendig die einzelnen nationalen Staaten die Bedeutung selbständiger Organismen verlieren würden, ist innerhalb absehbarer Zeiträume sicherlich nicht zu erwarten. Wenn jedoch die letzten Zwecke, ähnlich wie die ursprünglichen Ausgangspunkte menschlicher Geistesentwicklung übereinstimmende sind, so wird immerhin als das ideale Endziel derselben eine Zusammenfassung aller Sonderkräfte zu einer höchsten organischen Einheit gedacht werden können, in der widerstreitende Triebe sich aufheben und verschiedene Anlagen einander ergänzen. Ohne Zweifel wird aber noch für eine unbegrenzt lange Zeit die Einheit des geistigen Lebens nicht in einer völligen Kulturgemeinschaft, sondern in einer Kulturgesellschaft der Menschen ihren Ausdruck finden. Wie der einzelne nicht für sich allein bestehen kann, sondern des gesellschaftlichen Zusammenlebens mit seinesgleichen bedarf, so erscheint alle Kultur an einen freien Wettbewerb der Völker gebunden, der die Selbständigkeit nationaler Einheiten mit dem Charakter

der Gesamtpersönlichkeit voraussetzt" (Wundt, Syst. d. Philos. II[3], S. 210).

Als das soziale Ideal[1]) hat Stammler die „Gemeinschaft frei wollender Menschen", d. h. die „Menschengemeinschaft, in der ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des andern zu den seinigen macht," bestimmt (Wirtschaft und Recht, S. 575); unter „Freiheit" versteht er Freiheit von subjektiven Gelüsten. Diese Formulierung ist in der Tat eine recht glückliche. Wir haben früher die Idee der vollkommenen Gesellschaft in die der Vereinigung höchster Solidarität mit höchstmöglicher Individualität gesetzt, und dies kommt im wesentlichen mit der Stammlerschen Begriffsbestimmung überein. Eine vollkommene — empirisch nie völlig zu realisierende, aber für die soziale Entwicklung richtunggebende — Gemeinschaft ist eine solche, wo die freie Enfaltung individueller Kräfte nur an der Unterordnung der einzelnen unter die gemeinsamen Ziele der Sozietät ihre Schranken findet und wo die Regelung der Gesellschaftsordnung eine solche ist, daß sie die Entfaltung individueller Potenzen nicht nur nicht hemmt, sondern möglichst begünstigt. Ist der Sinn des Gemeinschaftslebens der, daß durch dasselbe sowohl eine gegenseitige Förderung der Individuen als auch eine kulturelle Kooperation, ein Zusammenwirken im Erzeugen geistiger Werte als Ziel gesetzt ist, so muß das angegebene soziale Ideal an alle soziale Wirklichkeit herangebracht werden, es muß den obersten Maßstab zur Beurteilung der objektiven Richtigkeit sozialer Institutionen abgeben. Alles, was zur Lösung der „sozialen Frage" vorgebracht wird, muß daraufhin geprüft werden, ob es — soweit unsere Einsicht reicht — als rechtes Mittel im Dienste des sozialen Ideals sich eignet, es muß sich vor dem Forum der sozialen Norm legitimieren, seine teleologische Notwendigkeit bekunden.

[1]) „Dem besonderen Inhalte nach ist alles soziale Wollen und Streben empirisch bedingt und aus geschichtlich gegebener Lage erwachsen. Aber in diesem Ergebnisse historischen Werdens ist der objektiv berechtigte Inhalt von bloß subjektivem Begehren zu unterscheiden; festzustellen nach der Übereinstimmung des empirischen Materiales mit dem formalen Gedanken des unbedingten sozialen Endzieles. Es ist die edelste Aufgabe der Menschheit, die in empirischer Bedingtheit erwachsenden Zwecke des gesellschaftlichen Lebens in der Richtung des sozialen Ideales zu erfassen und zu verfolgen" (Stammler, Wirtschaft u. Recht, S. 604).

XII.
Das sittliche Leben.

Es gibt ein eigenes Wertgebiet, welches wir das sittliche nennen. Außer der Verurteilung und Billigung von Handlungen oder Unterlassungen durch das Recht, das Staatsgesetz, außer den Urteilen über Schicklichkeit und Unschicklichkeit des Verhaltens gemäß den herrschenden Anschauungen über Sitte und Brauch finden wir uns selbst sowie die Mitglieder unserer Gemeinschaft als urteilend über sittlichen Wert oder Unwert von Handlungen, Motiven, Menschen. Man nennt etwas gut, etwas böse, billigt das eine, mißbilligt das andere, qualifiziert etwas als Tugend bzw. als Laster, spricht von sittlichen Geboten, Normen, Pflichten, vom Gewissen, fordert, etwas soll oder soll nicht sein. Es handelt sich also um Wertungen und Normierungen bestimmter Art, um eine eigene Kategorie von Werten und Normen. Wir finden sie in allen Kulturgesellschaften, auch bei „Naturvölkern" tritt sie uns entgegen, sie reicht bis in fernste historische Vergangenheiten zurück.

Was ist dies für eine Wertkategorie? Was bedeutet Sittlichkeit, was meinen wir damit? Worin besteht die sittliche Wertung, auf was und auf wen bezieht sie sich, worauf stützt sie sich? Woher entspringt sie, d. h. in welcher Gesetzlichkeit des Bewußtseins ist sie gegründet? Was ist das Kriterium des Sittlichen, was macht ein Verhalten zu einem sittlichen? Welche Gültigkeit kommt sittlichen Urteilen und Wertungen zu? Welchen Zweck hat die Sittlichkeit? Wie hat sich das Sittlichkeitsbewußtsein entfaltet, und welchen Wandel haben die sittlichen Normen durchgemacht? Das sind Fragen, mit denen es eine besondere Wissenschaft zu tun hat, die E t h i k.

Die Ethik ist die W i s s e n s c h a f t v o m W e s e n u n d v o n

den Prinzipien des Sittlichen. Als Moralwissenschaft verfährt sie rein empirisch, d. h. sie beschreibt und analysiert die sittlichen Tatsachen, erklärt sie psychologisch, verfolgt ihre historische Entwicklung, vergleicht die mannigfachen Formen des sittlichen Lebens, der sittlichen Werte bei Kultur- und Naturvölkern und sucht, auf Grund der verschiedensten Daten, welche ihr die Völkerkunde, Geschichte, Dichtung, Religion usw. liefern, neben den Variationen auch die Typen der sittlichen Beurteilung zu erkennen. Sie verfährt also deskriptiv, genetisch, induktiv, um einen Einblick in die Gesetzlichkeit des Werdens und der Entwicklung moralischer Begriffe und Urteile sowie sittlicher Handlungsweisen zu gewinnen. Die Ethik im engeren Sinne aber ist ein Teil der Philosophie. Auf Grundlage des ihr von der Moralwissenschaft dargebotenen Materials und gestützt auf die Methodik des kritisch verfahrenden Geistes sucht sie die den sittlichen Tatsachen und deren Entwicklung immanenten Prinzipien herauszuarbeiten und zu allgemein gültigen Normen der sittlichen Beurteilung zu gelangen. Diese philosophische Ethik ist also eine kritisch-normative Wissenschaft, für die alles Empirische und Genetische nur Vorarbeit ist. Indem sie nach den Bedingungen richtiger sittlicher Beurteilung fragt und von den erkannten obersten Zwecken des sittlichen Verhaltens aus eine Systematik der rechten Mittel zu diesen aufstellt, geht sie über den Rahmen einer „Naturgeschichte“ und Psychologie der sittlichen Tatsachen hinaus. Ethik in diesem Sinne ist weder Psychologie noch Soziologie der Moral, wenngleich ihr diese Disziplinen als Hilfswissenschaften unentbehrlich sind; denn alles sittliche Handeln und Beurteilen ist sowohl ein psychischer Vorgang, als auch ein sozial bedingter Prozeß, so daß die Gesetzlichkeiten, mit denen es die Psychologie und Soziologie zu tun haben, von der Ethik in Betracht zu ziehen sind. Die Methode der philosophischen Ethik selbst aber ist nicht die Induktion, nicht das rein psychologisch-genetische und historische Verfahren, sondern besteht vorwiegend in Analyse, Deduktion, Kritik. „Transzendental“ ist die Methode der Ethik in dem Sinne, daß sie nach den Bedingungen allgemein gültiger sittlicher Beurteilungen forscht und sie aus der Einheit des sittlichen Willens, der eins ist mit der sittlich-praktischen Vernunft, de-

duziert. Sie legitimiert die Pflichten und Tugenden als Mittel für das Sittlichkeitsziel, als durch dieses logisch gesetzte Forderungen; insofern kann sie als eine Logik des Sittlichen bestimmt werden, deren Methode, wie die der theoretischen Logik, teleologisch ist. Die Moralwissenschaft lehrt uns, was alles als sittlich oder unsittlich gilt, die philosophische Ethik aber beurteilt prinzipienhaft, aus der klaren Besinnung über den Sinn der Sittlichkeit heraus und durch Beziehung des sittlichen Stoffes auf eine Einheit, was die oberste Norm des sittlichen Urteils und Verhaltens ist und welche speziellere Normen aus ihr folgen, also, wie geurteilt und gehandelt werden soll, wenn die Sittlichkeit einheitlich zurecht bestehen soll. Die sittlichen Normen stellt der Ethiker also nicht aus eigenem Ermessen auf, er ist nicht als Individuum ein sittlicher Gesetzgeber, sondern als Deuter der Intentionen des sittlichen Gesamtwillens.

Es ist also die Aufgabe der Ethik, die Mannigfaltigkeit der sittlichen Werttatsachen zu begrifflicher Einheit zu verarbeiten, einen geordneten Zusammenhang herzustellen und feste Gesichtspunkte sittlicher Beurteilung zu gewinnen und methodisch anzuwenden. Die Normen, die sie aufstellt, müssen der Idee des Sittlichen selbst entnommen werden, sie dürfen nicht äußerlich an das Sittliche herangebracht werden, dürfen also weder aus theologischen noch aus metaphysischen Dogmen abgeleitet werden. Wenn aber auch die Ethik nicht metaphysisch fundiert sein darf, so ist damit doch nicht gesagt, daß sie nicht zur Metaphysik, zur allgemeinen Weltanschauungslehre in Beziehung treten darf, zu der sie selbst Bausteine liefert. Aber nur dann ist die Ethik kritisch, wenn sie die von ihr herangezogenen Hilfsbegriffe der Prüfung unterzieht, und nur dann kann sie auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, wenn sie sich über die Einseitigkeit eines zeitlich und örtlich bedingten Standpunktes so weit als möglich erhebt.

Der Tatbestand, den die Ethik im Beginne ihrer Untersuchung vorfindet, ist eine Summe von Wertungen, durch welche ein bestimmtes Verhalten als gut, als sittlich, bzw. als böse, schlecht, unsittlich qualifiziert wird. Die Ethik konstatiert zunächst die Existenz eines Moralkodex, d. h. eines Komplexes moralischer Imperative, welche den Mitgliedern menschlicher Gesellschaften

gewisse Handlungen, Gesinnungen als die rechten imputieren. Solche Imperative treten uns keineswegs bloß von außen, d. h. seitens fremder Individuen oder seitens der Gemeinschaft entgegen, sondern sie steigen aus der Tiefe unseres Bewußtseins auf, sie machen sich in dem geltend, was man das Gewissen zu nennen pflegt. Das Gewissen sagt uns, wir hätten gewisse Handlungen unterlassen sollen, es richtet über unser Verhalten, es mahnt uns auch, in bestimmter Weise zu handeln, bzw. nicht zu handeln. Es existiert ein Pflichtbewußtsein, ein Bewußtsein dessen, was wir tun oder unterlassen sollen, ein inneres Urteil über das, was gut, was richtig ist, was von uns gefordert werden darf. Wir nehmen also selbst Stellung zu unserm Tun, billigen oder mißbilligen es, wir stellen Anforderungen an unser eigenes Ich und bewerten das Verhalten desselben nach einem sittlichen Maßstabe. Es ist nicht bloße Furcht vor Strafe oder fremder Mißbilligung, was im Gewissen zum Ausdruck kommt, sondern das Bewußtsein oder Gefühl, daß etwas in unserem Verhalten nicht in Ordnung, nicht im Einklang mit dem von uns selbst als gut, als richtig, als seinsollend Anerkannten ist. Es besteht also eine sittliche Autonomie, eine Selbstgesetzgebung unseres Willens, welcher sowohl fremdem als eigenem Tun und Lassen gegenüber seine Forderungen erhebt. Nicht äußerer Zwang ist es, was uns etwas als gut oder schlecht werten läßt, sondern eine freie Tathandlung, die eine innere psychische Determination und Gesetzlichkeit nicht ausschließt. Gleichwohl steckt in den Lehren der heteronomischen Ethik ein haltbarer Kern. Sowohl an der Ausbildung, als auch an der Verbreitung positiver Sittengebote sind Autoritäten beteiligt. Gewiß ist die Moral nicht eine Erfindung kluger Priester oder Staatsmänner, und gewiß gelten ihre Gebote nicht bloß deshalb, weil Autoritäten dieser Art es so haben wollen. Die Sittlichkeit ist nichts künstlich Geschaffenes, nichts auf bloßer Satzung beruhendes, sondern sie ist etwas organisch Gewordenes mit psychologischer Notwendigkeit aus der Natur des Menschengeistes Entspringendes. Aber ebenso gewiß ist es, daß im Laufe der Menschheitsentwicklung die Autorität von Persönlichkeiten bei der Sanktionierung einer Reihe sittlicher Vorschriften eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Dazu kommt nun die Tatsache,

daß das kindliche Bewußtsein zwar mit gewissen Prädispositionen zu sittlichen Wertungen ausgestattet ist, daß aber von einem angeborenen Sittlichkeitsbewußtsein bestimmter Richtung keinesfalls die Rede sein kann. Das Kind wächst vielmehr in eine sittliche Welt hinein und wird mit den besonderen sittlichen Normen erst infolge der Einflüsse bekannt, welche die soziale Umwelt auf es ausübt. Abgesehen von der Erziehung, die ihm durch die Eltern und Lehrer zuteil wird, wirkt das Beispiel fremder Handlungen und Wertungen auf das Kind und veranlaßt es zur Nachahmung derselben. Erst allmählich, teils durch die Gewohnheit, teils durch das Wachstum der Einsicht in die Berechtigung sittlicher Vorschriften, erfolgt eine fortschreitende Verfeinerung und Verselbständigung des sittlichen Bewußtseins, eine Verinnerlichung dessen, was ursprünglich von außen stammte, die Heteronomie wandelt sich zur Autonomie. Nun erst kommt der eigene Wille des Individuums voll zur Geltung, freilich nicht, ohne daß vielfach manches, was früher infolge von äußerem oder innerem Zwange anerkannt wurde, jetzt mißbilligt wird.

Es muß aber gleich hier betont werden, daß die Gültigkeit der ethischen Grundsätze dadurch nicht tangiert wird, daß das Individuum erst allmählich und von außen beeinflußt in den Besitz sittlicher Wahrheiten tritt. Auch rein theoretische, logische, wissenschaftliche Wahrheiten kommen in die sich entfaltende Seele von außen, um dann, nach Erlangung der geistigen Reife, vom Subjekt mit innerlicher Aktivität produziert und anerkannt zu werden. In der selbständigen, freien Anerkennung der Wahrheiten, insbesondere der Grundwahrheiten, bekundet sich die Eigengesetzlichkeit des Geistes, der auf Grundlage eines bestimmten Erfahrungsmaterials zu so bestimmten Urteilen und Wertungen gelangt.

Was nun die Autoritäten anbelangt, welche in ethischer Hinsicht vorbildlich geworden sind, so darf nicht übersehen werden, daß sie selbst schon innerhalb eines objektiven Sittlichkeitsrahmens gewirkt haben. Sie tragen stets nur zur Verfeinerung der Sittlichkeit bei, erfinden sie aber nicht, ihr ganzes Verhalten weist unzweideutig darauf hin, daß sie an schon bestehende Sittengebote anknüpfen und daß in ihnen nur Tendenzen der sittlichen Entwicklung zu klarem Bewußtsein gelangen. Und

ebenso setzt die Berufung auf den göttlichen Willen schon die Existenz einer Moral voraus. Was als Gebot der Gottheit bestimmt wird, das ist menschlichem Wollen und Denken entsprungen, und die Berufung auf den göttlichen Willen dient nur zur Sanktionierung der Vorschriften. Etwas gilt als gut, weil Gott es will; da aber Gott als ein sittliches Wesen gedacht wird, so will er nur, was gut ist, und dieses Gute ist eine Projektion des dem Menschen als gut Erscheinenden. Das hindert natürlich nicht, daß letzten Endes das vom Menschen mit Recht als sittlich Gewertete mit dem durch die göttliche Weltordnung Geforderten übereinstimmen kann, aber ableiten läßt sich das Sittliche nicht aus einem uns an sich unbekannten göttlichen Willen. Wir müssen in jedem Falle auf den Menschheitswillen als Quelle der Sittengebote rekurrieren, mag auch in diesem humanen sich ein göttlicher Wille bekunden.

Ihre Ausbildung hat die Sittlichkeit im objektiven Sinne, als Inbegriff sittlicher Normen, im Gemeinschaftsleben erfahren. Der Ursprung aller Sittlichkeit ist in diesem Sinne ein sozialer, genau so wie der Ursprung von Recht, Wirtschaft, Religion und anderer Gebilde. In der ursprünglichen Form der Sitte liegt die gemeinsame Wurzel von Sittlichkeit, Recht und Sitte (bzw. Brauch) im engeren Sinne. Insofern ist alle Sittlichkeit ein Erzeugnis des Gesamtgeistes, also des Zusammenwirkens und der Wechselwirkung der zur Gemeinschaftseinheit verbundenen Menschen. Sittlich ist ursprünglich soviel wie „sittengemäß", unsittlich soviel wie „gegen die Sitte". Die Sitte ist aber nichts anderes als eine Summe von Verhaltungsregeln, die teils instinktiv, teils auf Grund von Erfahrungen und Gedanken innerhalb der Gesellschaft aufkommen und ein zur Gewohnheit werdendes Handeln normieren. Bei aller Verschiedenheit der Sitten zeigt sich in ihnen ein gemeinsamer Grundzug: sie dienen insgesamt gewissen Intentionen und Zwecken der Gemeinschaft, beruhen auf intersubjektiven Wertungen. Die Sitte ist ein ungeschriebenes Gesetz, dem sich die Mitglieder der Gemeinschaft in der Regel fügen, dessen Verletzung aber zu einer Reaktion seitens der Gesamtheit, zur Mißbilligung, zur Verurteilung führt. Während nun das Zwangsmäßige und die Betonung des äußerlichen Verhaltens aus der Ursitte in das Recht hinüberwandert, zweigt sich von ihr die

Moral als Komplex von Imperativen auf, die sich mehr an den inneren Menschen wenden; anstelle des äußeren Zwanges, der äußeren Repressalien tritt Beeinflussung des Gemütes und Willens der Individuen durch die Billigung und Mißbilligung der Gesellschaft und durch ihr diese Gefühle bekundendes Verhalten gegenüber ihren Mitgliedern. Es ist also der Bestand von Sittengeboten, den wir heute vorfinden, ein Produkt des Gemeinschaftslebens, an dem ja, wie an allen anderen sozialen Gebilden, Persönlichkeiten durch ihre Lehren und durch ihr Vorbild mitgewirkt haben, das aber doch als solches nicht der willkürlichen Satzung einzelner, sondern dem den Individuen immanenten Gesamtgeiste entspringt. Aus den primitivsten Anfängen und Vorstadien hervorgegangen, hat sich die Moral Hand in Hand mit der allmählichen Verfeinerung des Fühlens und Wollens und mit der Zunahme der Intelligenz erst zu dem entwickelt, was sie jetzt ist. Die Moral ist wie das Recht nichts Starres, Unwandelbares, von Anfang an fertig Gegebenes, sondern sie paßt sich ständig den sozialen Bedürfnissen, aus denen sie erwächst, an. Normen, welche für frühere Verhältnisse und vom Standpunkte älterer Zeiten zweckmäßig waren, verlieren, wenn die Verhältnisse sich geändert haben, ihre Bedeutung und machen andern Normen Platz. Freilich ist der Gang der moralischen Evolution in der Regel ein sehr langsamer, da die eingewurzelten Wertungen zur Beharrung neigen, auch wenn sie schon veraltet und unzweckmäßig sind; der Kampf der Wertungen, von dem bereits früher die Rede war, besteht auch auf dem Gebiete der Moral und erschwert oft den sittlichen Fortschritt. So groß kann aber der Wandel der sittlichen Wertungen sein, daß menschliche Eigenschaften, die einer früheren Zeit als Tugend galten, in der Folge als Laster gebrandmarkt werden, und umgekehrt, je nachdem eben die erwähnte Struktur der Gesellschaft und des kulturellen Geistes es mit sich bringt. Parallel damit macht auch das Gewissen eine Entwicklung durch. Zu jeder Zeit ist dasselbe in erster Linie die Stimme des dem einzelnen immanenten Gesamtgeistes, das innere Urteil betreffs der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unseres Verhaltens mit den Forderungen des Gesamtwillens. Wenn uns die Berechtigung dieser Forderung infolge der Einflüsse von Vererbung, Erziehung usw., sowie infolge des Funk-

tionierens der Gesetzlichkeit des wertenden Bewußtseins überhaupt zur Selbstverständigkeit geworden ist, dann können wir leicht dem Irrtume verfallen, als ob die sittlichen Einzelnormen uns angeboren wären, oder als ob wir ihre Gültigkeit intuitiv erfaßten. Der ethische Intuitionismus verkennt die soziale Bedingtheit konkreter Sittengebote, also die Relativität derselben und ihr historisches Gewordensein. Von einer unmittelbaren Evidenz dieser Gebote kann nicht die Rede sein; das Richtige am Intuitionismus ist nur der Hinweis auf den inneren Zwang, der in der Anerkennung der Gültigkeit sittlicher Urteile liegt. Diese Anerkennung selbst aber ist sozial und historisch bedingt, ist das Produkt einer Entwicklung. In Bezug auf konkrete Sittengebote und moralische Wertungen behält der ethische Relativismus jedenfalls Recht. Er darf freilich nicht im Sinne eines extremen Subjektivismus aufgefaßt werden, denn die Existenz intersubjektiver Wertungen und die Tatsache der intersubjektiven Entstehung und Entwicklung der Moral steht außer Zweifel. Bei verschiedenen Menschenrassen, Völkern, Nationen, sowie in verschiedenen Perioden der Kulturentwicklung, ja sogar in verschiedenen Klassen und Schichten einer und derselben Gesellschaft begegnen wir oft ganz verschiedenen sittlichen Wertungen. Aber der Gedanke der Relativität des Sittlichen darf nicht übertrieben werden, bei aller Mannigfaltigkeit moralischer Anschauungen zeigt uns doch eine vergleichende Übersicht über das sittliche Leben der Völker einen Grundstock allgemein gültiger Sittlichkeitswerte, also eine Reihe von Sittengeboten, die nicht lokal oder temporal bedingt sind, sondern überall auftreten, wo eine menschliche Gesellschaft existiert. Einerseits die Gleichartigkeit des Kernes der menschlichen Natur, ihrer Gefühle und Triebe, andererseits die Gleichheit des sozialen Moments als solchen setzt der Relativität der Moral eine Grenze. Dazu kommt noch der Einfluß, den der Völkerverkehr auf die Gestaltung des sittlichen Bewußtseins ausübt. Indem ferner die ursprüngliche „Ameisenmoral“, der zufolge in bezug auf den Fremden, nicht zum eigenen Stamme oder Volke Gehörigen ein Verhalten, das innerhalb der eigenen Gemeinschaft verurteilt wird, als zulässig, ja als sittlich gefordert gilt, im Laufe der Zeit immer mehr aufgegeben wird, tritt der Differenzierung eine Integrierung der

moralischen Wertungen und Normen zur Seite. Noch geringer wird aber die Relativität des Sittlichen, wenn wir beachten, daß mitten in der Verschiedenheit von Moralvorschriften vielfach durch den Zweck derselben eine Einheit hergestellt ist. Es zeigt sich nämlich, daß vielfach die verschiedensten Handlungsweisen als Mittel zu denselben Zwecken aufgefaßt und daher im gleichen Sinne gefordert und gewertet werden. Wenn also eine Handlung, die uns als sittlich schlecht gilt, anderwärts gefordert und gebilligt wird (z. B. die Tötung hinfälliger Greise), so kann der sittliche Zweck oder Grundwert hier wie dort die Förderung der Gemeinschaft sein, es können also im Hinblick auf diesen Zweck verschiedene Wertungen bloß deshalb bestehen, weil infolge der Verschiedenheit der Lebensverhältnisse, der Einsicht usw. das Urteil über die Mittel, welche dem Grundzwecke entsprechen, verschieden ist. In beiden Fällen aber wird, nach Maßgabe der Entwicklungsstufe, das Gute, das Sittliche gewollt und in bezug auf dieses geurteilt. Und nur deshalb, weil auf einer höheren Stufe der Kultur Mittel, die früher zur Erreichung des sittlichen Zieles tauglich waren oder schienen, es nicht mehr sind, muß das, was dereinst Tugend war, gegebenenfalls zu einem Laster werden. Die sittlichen Mittel müssen sich nicht bloß den sittlichen Zwecken, sondern dem Wachstum des menschlichen Geistes und dem Fortschritt der durch ihn gestalteten Verhältnisse anpassen.

Die Moral ist nach alledem der Inbegriff der Forderungen des Gemeinschaftswillens. Durch die Zwecke desselben ist ein bestimmtes Verhalten der Menschen gesetzt; das Sittliche ist eine Bedingung des Gemeinschaftslebens. Eine Gesellschaft, in welcher Lüge, Diebstahl, Mord, Vertrauensbruch usw. geduldet werden, kann nicht bestehen bleiben, die Rücksichtnahme der Gesellschaftsmitglieder aufeinander und auf das Ganze konstituiert erst eine wahre Gemeinschaft. Daher liegt der Keim zu den sittlichen Gefühlen und Wollungen schon in den sozialisierenden und sozialen Gefühlen und Trieben, auf welchen sich die Gesellschaft aufbaut, daher entspringt die Sittlichkeit aus der Gesetzlichkeit des Menschengeistes, soweit dieser zunächst auf das Gemeinschaftsleben angelegt ist. Die Fähigkeit der Hingabe des Ichs an überindividuelle Zwecke, der Altruis-

mus, ist dem Keime nach ebenso ursprünglich wie der Egoismus, d. h. die Richtung des Willens auf die Förderung des eigenen Ichs. Der Gemeinschaftswille ist ein A priori aller sittlichen Entwicklung, und die Sittlichkeit ist ihrer Form nach zunächst nichts anderes als eine Regelung menschlicher Beziehungen und eine Normierung menschlicher Tendenzen durch diesen Willen. Dem Individualwillen als solchen treten die sittlichen Normen zunächst als eine objektive Macht entgegen, sofern er aber sich selbst als ein Glied der sozialen Organisation empfindet und verstehen lernt, nimmt er gleichsam den Gesamtwillen in sich auf, und die soziale Autonomie, welcher die Sittlichkeit entspringt, wird nun auch zur individuellen Autonomie. Der einzelne handelt dann nicht mehr bloß pflichtmäßig, sondern aus innerem Pflichtbewußtsein, aus einem „kategorischen Imperativ“ heraus, der nichts anderes ist, als die Forderung des mit dem Individualwillen verschmolzenen Gesamtwillens. Insofern der letztere den einzelnen, anders gerichteten Individualneigungen entgegentritt, kann sein Gebot Unlust erwecken, auch wenn das Gefühl der Achtung gegenüber dem Sittengesetze nicht fehlt. Sofern aber der ethische Imperativ zu einer Forderung unseres eigenen Willens geworden ist und so weit die Motivationskraft sittlicher Normen so stark geworden ist, daß die gegensätzlichen Tendenzen in uns rasch zurücktreten oder auch ganz wegfallen, bleibt es nicht bei der bloßen Achtung, sondern es ist jene Stufe der sittlichen Entwicklung erreicht, wo das Pflichtmäßige aus Neigung ausgeübt wird. Die Pflichten selbst aber sind durch den Gemeinschaftswillen gesetzt, sind Konsequenzen desselben, beziehen sich überall und stets auf ihn.

Wenn wir die Formulierung, welche Kant dem kategorischen Imperativ gibt, in diesem Sinne interpretieren, so bedeutet die Forderung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne,“ nur den Ausdruck dafür, daß sittlich zunächst bloß das ist, was dem Gemeinschaftswillen gemäß ist, was ein Gemeinschaftsleben ermöglicht. Dieser Imperativ gebietet unbedingt, d. h. er nimmt keine Rücksicht auf anderweitige Tendenzen, Interessen und Zwecke des Individuums. Der

„Rigorismus" **Kants** ist insofern berechtigt, als in der Tat nur ein solches Handeln dem Motive nach als sittlich bezeichnet werden darf, welches aus dem Pflichtbewußtsein entspringt. Wenn auch ursprünglich nur der Erfolg des Handelns diese zu einer sittlichen machte, so hat die moralische Beurteilung doch schließlich eine solche Wendung genommen, daß die Gesinnung des Handelnden an die erste Stelle rückte. Ist es doch für die menschliche Gemeinschaft von höchstem Werte, daß ihre Mitglieder das Gute nicht bloß zufällig, bald aus diesem, bald aus jenem Motive, welches unter Umständen auch ganz andere Wirkungen herbeiführen kann, sondern aus dem Willen zum Guten um dessen selbst willen ausübt. Die Gesinnungsmoral ist daher mit ihrer Wertung der Gesinnung gegenüber der bloßen „Erfolgsmoral" im Rechte, nur muß man sich vor der Verwechselung der Gesinnung mit bloßer „Absicht" hüten und nicht meinen, es genüge diese schon, um eine Handlung zu einer sittlich guten zu machen. Die besten Absichten nützen nichts, wenn objektiv schlechte Mittel zum guten Zweck gewählt werden. Mit dem Willen zum guten Zwecke muß also ein Wollen guter Mittel und ein möglichst kraftvolles Handeln verbunden sein, und nur wenn das letztere durch eine vis maior unmöglich gemacht wird, werden wir schon die bloße Gesinnung und gute Absicht bewerten.

Was immer als das Gute, Sittliche gesetzt wird, stets ist es das Kriterium des subjektiv, innerlich sittlichen, nicht bloß „legalen" Verhaltens, daß das Gute, der gute Zweck selbst das Motiv des Willens bildet.[1]) Das ist der wahre Sinn des Satzes, man müsse das Gute, das Sittliche um seiner selbst willen tun. Es gibt in der Tat ein solches Verhalten, wenn es

[1]) Die sittliche Norm ist nach Wundt „eine Vorschrift für den Willen, die diesem gebietet, nach Motiven zu handeln, die einzig und allein auf sittliche Zwecke gerichtet sind". Sie verlangt „eine vollständige Kongruenz der Motive mit den sittlichen Zwecken" (Syst. d. Philos. II², S. 229). Die ethische Analyse „muß zunächst feststellen, welchen objektiven Zwecken wir einen sittlichen Wert zugestehen; und sie muß sodann untersuchen, welche Motive wir als diesen Zwecken adäquat, d. h. als solche anerkennen, die keine dem zu erreichenden Zweck fremde und darum die sichere Erreichung desselben schädigende Nebenbestimmung enthalten" (a. a. O. S. 230).

auch vielfach, phylo- und ontogenetisch, erst infolge einer „Motivverschiebung“ sich ausgebildet hat. Tatsache ist auch, daß wir, wenn wir aus Pflichtgefühl handeln, an keinerlei *Zwecke* zu denken brauchen, sondern einfach der inneren Stimme gehorchend, welche uns sagt: du sollst! Wenn wir nicht lügen, nicht stehlen, nicht treulos sind usw., so ist die Regel die, daß es uns als schlechthin geboten und richtig erscheint, uns so zu verhalten, und wir sind sittlich, sofern wir es eben für unrecht halten, dies oder jenes zu tun. Treffend bemerkt denn auch Paulsen, daß in bezug auf die Wertung des subjektiven Verhaltens die „teleologische“ Ethik durchaus mit dem ethischen „Formalismus“ und mit der „Pflichtmoral“ einer Meinung ist: „Es ist so, daß der einzelne die Pflicht als unbedingte, nicht als eine durch den Zweck bedingte Forderung empfindet; es ist auch so, daß der moralische Wert der Person in der Gesinnung besteht, d. h. in der Form der Willensbestimmtheit: Achtung vor einer als unbedingt verbindlich innerlich anerkannten Norm, dem Sittengesetz.“ Aber, fährt Paulsen fort, „damit ist die Untersuchung des Sittlichen nicht abgeschlossen. Die teleologische Ethik macht nun eben diese Normen selbst zum Gegenstand einer weiteren Nachforschung.“ Und da zeigt sich: „Handlungsweisen und Willensbeschaffenheiten sind objektiv betrachtet gut oder schlecht um der Wirkung willen, die von ihnen auf das Eigenleben und auf die Lebensumgebung der Handelnden ausgeht. Hätten menschliches Wollen und Handeln überhaupt gar keine Wirkungen, so wäre auch von einer Wertung keine Rede.“ Das Urteil über die Person des Handelnden und ihren moralischen Wert geht zunächst auf die Gesinnung und hier gilt: „ist die Willensentscheidung durch das Bewußtsein der sittlichen Verbindlichkeit herbeigeführt worden, so ist der in der Tat sich manifestierende Wille ein moralischer Wille, was immer für eine Tat es sei und wie über ihren objektiven Wert zu urteilen sein mag. . . . Eine andere Sache aber ist das Urteil über den objektiven Wert einer solchen Handlung überhaupt.“ (Die Kultur der Gegenwart I, 296 f.)[1])

[1]) „Denn es kommt beim sittlichen Leben nicht bloß darauf an, daß es, wie die formale Ethik meint, in sich einstimmig sei, durchaus aus guter Gesinnung hervorgehe oder daß man ‚sich selber treu‘ bleibe.

„Gut“ ist etwas, sofern es einem Willen gemäß ist, ihn befriedigt. Was dem sittlichen Willen gemäß ist, dessen Forderung erfüllt, ist sittlich gut. Ein individueller Wille ist also gut, wenn er mit dem sittlichen Willen übereinstimmt, d. h. das will, was er wollen soll, was die Moral von ihm fordert. Insofern ist es richtig, daß die Form des Willens es ist, was ihn zu einem sittlichen macht. Sittlichkeit ist subjektiv-formal identisch mit Wille zur Pflicht mit Hintansetzung anderer Wollungen. Das Motiv des Handelns ist das Kriterium subjektiver Sittlichkeit, denn die „Gesinnung“ ist nichts anderes als Willensmotivation. Wir können uns mannigfache Zwecke setzen. Ein Teil dieser gilt als objektiv sittlich, als gut; sie sind durch den sittlichen Willen gefordert. Die sittliche Gesinnung selbst läßt sich also nur im Hinblick auf sittliche Zwecke bestimmen. So ist das Handeln zwar gut, weil es dem guten Willen entspringt, der Wille aber selbst ist gut, wofern er auf ein als gut gewertetes Ziel des Handelns gerichtet ist. Jemand unterstützt einen anderen, um ihn aus seinem Elend herauszubringen, und zwar nur aus sittlichem Pflichtgefühl. In diesem Falle ist seine Handlung subjektiv und objektiv gut; subjektiv, weil sie einem sittlichen Motive entspringt, objektiv, weil der Zweck des Handelns selbst ein guter ist, d. h. einem weiteren Zwecke dient. Nun ist dieser allerdings auch nichts anderes als ein Willensziel, und schließlich gelangen wir so zu einem obersten Zweck, der nicht wieder Mittel zu einem Zweck, also absoluter Selbstzweck ist. Und da auch dieser „Endzweck“ Willensziel ist, kommen wir aus dem Bereiche des Willens niemals heraus. So bemerkt denn Thilly mit Recht: „In gewissem Sinne freilich ist es der menschliche Wille, der eine Handlung zu einer guten macht. Eine Handlung ist gut wegen des Zieles oder Zweckes, den sie verwirklichte. Dieses Ziel oder dieser Zweck ist ein vom Menschen Erstrebtes, Gewolltes, und dieses Ideal, dieser kategorische Imperativ, ist

---

Ebenso notwendig ist es, daß es bestimmte, aus der natürlichen und menschlichen Wirklichkeit entnommene Zwecke anstrebt, daß es notwendigen und wertvollen Zielen sich immer vollkommener anzunähern sucht, kurz, daß schöne, schätzbare Form (‚der gute Wille‘) mit lebenswahrem, wertvollem Inhalte sich verbinde“ (Unold, Aufgaben u. Ziele d. Menschenlebens³, S. 38).



gut an sich, absolut gut, d. h. gut in dem Sinne, daß es für dessen Güte keinen Grund gibt . . . Die Güte einer Einzelhandlung hängt ab von der Wirkung, auf die sie abzielt, und die Güte eines Einzelmotives hängt ab von der zu realisierenden Wirkung. Aber die Wirkung selbst ist gut, weil der Mensch sie will. So aufgefaßt, ist die Kantsche Lehre nicht zurückzuweisen; in diesem Sinne ist nichts in dieser Welt gut, ausgenommen ein guter Wille, und ein guter Wille ist gut bloß durch sein Wollen" (Einführ. in d. Ethik, S. 107 f.). Aus dem Bannkreis des Willens also kommen wir nicht heraus, aber auch nicht aus dem des Zweckes. Aller Wille schließt die Beziehung auf einen Zweck ein, dieser ist das Korrelat des Wollens, der ja selbst nichts anderes ist als Zwecksetzung, Zielstrebung. So ist denn, wie die teleologische Ethik betont, das Wesen der Sittlichkeit ohne Berücksichtigung des Zweckgedankens nicht zu begreifen. Nicht bloß vom „Zweck im Recht", auch vom Zweck im Sittlichen kann und muß die Rede sein. Die Frage: was bezwecken die sittlichen Normen, warum wird ein bestimmtes Verhalten als sittlich gefordert und gebilligt, was ist der Sinn der Pflichten, aus welchem objektiven Grunde gelten sie? ist nicht abzuweisen. Mit der Erörterung der Motive des subjektiven Handelns ist es noch nicht getan, die Bedeutung der Sittlichkeit als objektives, überindividuelles Gebilde, ist zu untersuchen. Und so wie es eine Kritik des Rechtes, eine Lehre vom „richtigen Recht" gibt, so muß es auch eine Kritik der Moral, eine Bewertung positiver Sittengebote nach einem obersten Maßstabe geben.

Wir sagten bereits, die Moral sei ein Postulat des Gemeinschaftswillens, sittlich sei das von diesem als gut, als seinsollend, als seinem Willen gemäß Beurteilte. Je nach den Intentionen, Zwecken, Idealen besonderer Gemeinschaften verschiebt sich der Inhalt des als sittlich Gewerteten, aber das Formale der Sittlichkeit, das, was diese begrifflich konstituiert, ist für alle Gemeinschaften identisch, nämlich das dem Willen derselben Entsprechende. Die Pflichten sind im einzelnen oft recht verschieden, die Idee der Pflicht aber ist allgemein, gehört zur Natur des sozialen Menschen, ist kein Erfahrungsbegriff, sondern der Begriff eines Willenspostulates, welches an mögliche Erfahrungs-

inhalte (Handlungen von Menschen) a priori herangebracht wird, um diese praktisch zu ordnen, zu regeln. Diese Idee verhält sich analog der Wahrheitsidee, sie ist ein Normbegriff, nicht ein aus empirischen Inhalten abstrahierter Begriff. Die einzelnen Pflichtinhalte sind vielfach relativ, sind der Entwicklung unterworfen, es liegen ihnen Erfahrungen und Reflexionen zugrunde, ebenso wie den einzelnen theoretischen Urteilen des naiven und des wissenschaftlichen Bewußtseins; die Idee der Pflicht aber ist a priori, transzendental, d. h. sittliche Erfahrung bedingend, konstituierend. Alle Sittlichkeitsentwicklung enthält die Idee der Pflicht als Konstante, durch deren Anwendung auf das jeweilige Material die verschiedenen konkreten Pflichten und Normen entstehen. Gegenüber dem extremen ethischen Empirismus muß also die (logische) „Ursprünglichkeit" der Pflicht- und Sittlichkeitsidee als solcher, d. h. als Forderung des Gesamtwillens überhaupt, also die Berechtigung eines wohlverstandenen ethischen Apriorismus betont werden. Nur darf dieser nicht intellektualistisch aufgefaßt werden, es kann nicht von irgendwelchem „Angeborensein" konkreter Moralbegriffe oder von einem intuitiven Wissen der Vernunft oder des Gefühls um das Gute und Böse die Rede sein. Die voluntaristische Ethik bestimmt vielmehr die „praktische Vernunft" als Willen, als Vernunftwillen, der seine Einheit wie im Theoretischen so auch im Praktischen bewähren will und daher fordert, daß alles Handeln zur Einheit des Gesamtwillens zusammengeht, ihr entspricht und niemals widerspricht. Diesem Vernunftwillen geht in der Entwicklung ein triebhafter Gemeinschaftswille voraus, der aber ebenfalls eine Regelung der Lebensverhältnisse in der Richtung auf seine Einheit fordert.

Objektiv sittlich ist also, was den Zwecken des Gesamtwillens entspricht. Stets sind es Handlungen und Eigenschaften, welche im Sinne des Gesamtwillens zweckmäßig sind, was als sittlich gut gewertet wird. Ursprünglich werden vorwiegend physische Eigenschaften (Stärke, Gewandtheit usw.), später immer mehr auch seelische Eigenschaften geschätzt (Klugheit, Mut, Treue usw.), immer aber Handlungen, die für die Erhaltung und das Gedeihen der Gemeinschaft zweckmäßig sind. Das Sittliche ist überall das Gemeinschaftsfördernde, das Unsittliche, Böse soviel

wie das Gemeinschaftsschädigende. Tugenden sind Eigenschaften, welche die Menschen zu wertvollen Mitgliedern der Gemeinschaft machen, soziale Tüchtigkeiten. Wessen Verhalten von dem Willen zur Unterordnung unter die Zwecke des Gesamtwillens beseelt ist, gilt als guter Mensch, wer in seinem Tun und Lassen sich dem Gesamtwillen und dessen Intentionen widersetzt, erscheint als schlecht, als böse. Nun kann es freilich vorkommen, daß einzelne Persönlichkeiten, welche ein besonders ausgeprägtes Sittlichkeitsbewußtsein haben, gewissen Normen gegenüber die Empfindung haben, daß sie den wahren Zwecken des Gesamtwillens nicht mehr entsprechen. Solche Persönlichkeiten werden dann, wenn sie kraftvoll sind, zu sittlichen Reformatoren, nicht ohne daß ihr Einspruch gegen traditionelle Moralvorschriften als Unrecht verurteilt wird. Sie wenden sich eben an einen höheren, fortgeschritteneren Gesamtwillen, den sie selbst zeitigen helfen, und der ihnen dann früher oder später recht gibt, mögen sie früher auch als „Verbrecher" gegolten haben. So besteht ein fortwährender Kampf wie um das richtige Recht, so auch um die richtige Moral, d. h. um die richtigen Mittel zur Erfüllung der sittlichen Grundnorm, des obersten Willenszieles. Mit der Fortbewegung der Normen in der Richtung zum sittlichen Ideal müssen sich die Inhalte von Pflichten ändern, der höher stehende Gemeinschaftswille fordert eine höhere Sittlichkeit. Von der primitiven, beschränkten „Ameisenmoral" der Urzeit bis herauf zur humanen, idealen Sittlichkeit, ist ein langer Weg. Die Entwicklung der Sittlichkeit führt schließlich zur Ausdehnung des Gemeinschaftswillens auf die gesamte Menschheit, zur Eingliederung nicht bloß des Individualwillens in den Sozialwillen, sondern auch des Sozialwillens in den universalen Menschheitswillen. Die Zwecke desselben werden nun, mehr oder weniger bewußt, zum obersten Maßstabe sittlicher Beurteilung, auch wenn die Praxis vielfach noch lange Zeit einen beschränkten Standpunkt einnimmt. Der Ethiker, der auf Grundlage der geschichtlichen Tatsachen die Tendenzen der menschlichen Entwicklung erkennt, muß unbeirrt durch Rückständigkeiten der Praxis das sittliche Ideal, den sittlichen Endzweck im Auge behalten und ihn als Regulativ zur Beurteilung des individuellen wie des sozialen

Verhaltens verwerten. Den individuellen sind also zunächst die sozialen Zwecke im engern Sinne übergeordnet, und deren Förderung ist ein Imperativ nicht bloß der vorwissenschaftlichen Moral, sondern auch der Ethik. Soweit es in unserer Macht steht, sind wir verpflichtet, uns so zu verhalten, daß wir uns, jeder in seiner Weise und mit den ihm eigenen Qualitäten, der Einheit des Gemeinschaftswillens einfügen. Sollen wir möglichst wertvolle Glieder der Gemeinschaft sein, so genügt es nicht, daß wir bestrebt sind, den Zwecken des Gesamtwillens nirgends Abbruch zu tun, sondern wir müssen den Willen zur positiven Förderung dieser Zwecke, des Gemeinschaftslebens überhaupt, nach Kräften betätigen. Dazu gehört aber nicht bloß das altruistische Verhalten, sondern die Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit ist ebenso eine Bedingung fortschrittlicher Gesellschaftsentwicklung.[1] Nur dürfen eben die Interessen des Individuums nicht den obersten Maßstab für das Verhalten abgeben; auch die kraftvollste und genialste Persönlichkeit hat nur sittlichen Wert, sofern sie die Zwecke der Gesamtheit fördert, sofern sie durch ihr Sein und Wirken zum sozialen und allgemein menschlichen Fortschritte beiträgt. Und ebenso ist nicht jeder Altruismus oder jedes dem Mitleid entspringende Handeln an sich schon sittlich berechtigt; wenigstens kann als Norm nur jener Altruismus gelten, dessen Wirkungen in der Richtung der Höherentwicklung liegen.

Den sozialen sind die humanen Zwecke übergeordnet. Wir können nicht bloß den Individualwillen vom sittlichen Standpunkt aus beurteilen, sondern es gibt auch eine Sozialethik, eine

[1]) „Daß der Mensch zum Menschen werde, d. i. zu einer vernünftigen und edlen Persönlichkeit; daß er durch seine Berufstätigkeit zu einem nützlichen und hingebenden Glied der Gesellschaft; daß er zu einem verständigen und tüchtigen, einem gerecht und gemeinsinnigen Bürger seines nationalen Staatswesens; daß er zu einem bewußten freudigen Vorkämpfer für die Einigung und den Fortschritt der Menschheit werde: das sind die höchsten Aufgaben und Ziele des Menschenlebens“ (Unold, Aufgab. u. Ziele des Menschenlebens², S. 90). „Gut oder sittlich ist demnach alles (Gesinnung und Tat), was dazu beiträgt, die Erhaltung und Veredlung der Einzelnen, der Gesellschaft, der Gemeinschaft und der Menschheit mittelbar oder unmittelbar zu fördern“ (a. a. O. S. 144).

„Ethik des Gesamtwillens“ (Goldscheid), welche die Zwecke der Gesellschaft selbst der Kritik unterwirft. Vom Standpunkte des idealistischen Entwicklungsgedankens ist die einzelne gesellschaftliche Organisation zwar sehr wertvoll, aber nicht letzter Selbstzweck. Die Entwicklung des Gemeinschaftslebens ist nur dann eine wahrhaft fortschrittliche, wenn sie die Richtung zum Humanitäts- und Kulturideal einschlägt, wenn also die Gesellschaft nicht bloß an Kraft und an Macht zunimmt, sondern auch an wahrer Kultur. Die einzelne Gesellschaft muß sich letzten Endes als ein Glied eines umfassenderen Zusammenhanges verhalten, sie muß sich in ihrem Wirken durch das Ideal einer universalen Kulturgemeinschaft leiten lassen, welche zum Träger der reinen Humanitätsidee wird, mit welcher die reine Kulturidee zusammenfällt.[1]) Diese Idee, die Idee vollkommenster Menschlichkeit, wie sie sich sowohl in der harmonischen Ausbildung menschlicher Kräfte, als auch in der Erzeugung einer Welt geistiger Werte bekundet, gibt uns den höchsten Maßstab zur Wertung der positiven Moral selbst an die Hand, und so wird dem Relativen in der sittlichen Entwicklung ein Absolutes, unbedingt Allgemeingültiges unterlegt. Der Gedanke des ethischen „Perfektionismus“, daß die Arbeit an der unablässigen Vervollkommnung der Persönlichkeit eine sittliche Forderung ist, wird so durch den

---

[1]) Nach Wundt wird unser sittliches Urteil stets „von der Regel bestimmt, daß uns als sittlich im objektiven Sinne Handlungen gelten, die, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, der freien Betätigung geistiger Kräfte förderlich sind“. Zweckobjekte sind Individuen und Gemeinschaften, sofern sie einen geistigen Lebensinhalt erzeugen. Der letzte Zweck sittlicher Entwicklung besteht in der „Herstellung einer allgemeinen Willensgemeinschaft der Menschheit, als der Grundlage für die möglichst große Entfaltung menschlicher Geisteskräfte zur Hervorbringung geistiger Güter“ (Syst. d. Philos. II³, S. 232). Das Unsittliche ist eine Auflehnung gegen den Gesamtwillen der Menschheit (S. 233). Jede Handlung, die „an der Entfaltung geistiger Kräfte und an der Vergeistigung der Natur durch ihre Umwandlung in ein Substrat geistiger Zwecke mithilft“, ist objektiv sittlich (S. 234), Sittlich sind die Motive, „wenn das erstrebte Gut nur um seiner selbst willen, nicht wegen irgendwelcher Nebenzwecke gewollt wird“ (S. 236). Der sittliche Wert eines Menschen richtet sich nach der Gesinnung, die sich in der reinen Hingabe an die Pflicht äußert (ib.). „Die geistigen Güter sind Güter um ihrer selbst willen“ (S. 238).

universalistischen Evolutionismus, durch den Gedanken der Vervollkommnung der Menschheit als Ganzes ergänzt. Vom Standpunkte der Ethik ist nicht das Leben schlechthin und nicht jedes „Ausleben" der höchste Wert, sondern das der reinen Humanitätsidee gemäße Leben, das Leben des „Vollmenschen", das sich vor allem in der Erzeugung einer geistigen Welt betätigt. So sind denn die sittlichen Normen nicht bloße Naturgesetze, nicht ein bloßer Ausdruck für das regelmäßige Verhalten der menschlichen Natur, und sie sind ferner nicht bloß positiv-sozial bedingte Gebote, sondern sie sind, von einer höheren Warte aus betrachtet, Idealgesetze, welche als solche einen teleologischen Charakter haben, weil sie uns sagen, wie wir sein und handeln sollen, wenn wir unsere höchsten Zwecke erreichen wollen. Diese höchsten Zwecke, in deren Dienst sich der einzelne, wie die Gesellschaft zu stellen hat, sind absolute Werte, sie sind der Inhalt des reinen Menschheitswillens, der zugleich „praktische Vernunft" ist. Dieser Wille entfaltet sich in einem Systeme untergeordneter Normen und Zwecke für den einzelnen wie für die Gemeinschaften, und diese alle schließen sich zur Einheit eines obersten Zweckes zusammen, der, niemals völlig erreicht, die menschliche Entwicklung gleichsam zu sich hinzieht.

Sittlich ist also im höchsten Sinne alles menschliche Verhalten, welches in der Richtung zunehmender Vervollkommnung der Menschheit liegt, durch welches also an dem Herrschendwerden immer höherer Geistigkeit, immer reinerer Vernunft in Verbindung mit einem immer kraftvolleren Willen mitgearbeitet wird. Aber nicht etwa eine einseitige, intellektuelle Kultur ist das Endziel des menschlichen Grundwillens, sondern die Bereicherung, Verfeinerung, Erhöhung des menschlichen Gesamtlebens, die möglichst harmonische Entfaltung aller wahrhaft produktiven Anlagen. Als Untergrund und Bedingung des geistigen Lebens bedarf auch das Physische im Menschen der Pflege, und der Ausbildung des Intellektes muß die der Gemüts- und Willenskräfte zur Seite treten. Zwar muß sich das Triebleben der Harmonie des Gesamtlebens einordnen, es kann nicht in seiner Naturhaftigkeit belassen werden, es bedarf der Disziplinierung, aber eine Abtötung oder ein Verkümmern-

lassen natürlicher, normaler Triebe entspricht keineswegs dem sittlichen Ideal. Was nun die Glückseligkeit, die subjektive Eudämonie, anbelangt, so ist sie nicht, wie der Eudämonismus (und Hedonismus) glaubt, der sittliche Endzweck[1]. Glück oder Lust kann ja oft auch zum Zwecke des Handelns genommen werden, wir können zuweilen mit vollem Bewußtsein ein solches Ziel anstreben; ja es gibt einen Menschentypus, dessen ganzes Leben durch das Streben nach Lust oder Glück bestimmt ist. In der Regel aber steht die Sache anders. Der Eudämonismus verwechselt Triebfeder und Zweck des Handelns. Lust und Unlust gehen stets, wenn auch oft sehr abgeschwächt, kaum merkbar, in die Motive von Willenshandlungen ein, sie sind Komponenten dieser Motive, da es eine absolut gefühlsfreie, rein intellektuell bestimmte Willenshandlung nicht gibt. Aber nicht das subjektive Gefühl ist in der Regel der Zweck des Handelns, sondern dieser besteht in der Realisation verschiedener objektiver Inhalte oder in der Entladung physischer oder psychischer Energie, also in der Betätigung einer Funktion selbst. An diese letztere, sowie an die Erreichung objektiver Ziele knüpft sich ein Lustgefühl, welches vielfach auch in der Einbildung vorweggenommen werden kann, aber in der Regel nicht selbst das Willensziel darstellt. Nicht das Glücksgefühl schlechthin kann daher den höchsten Wertmaßstab für das Handeln abgeben, sondern nur ein objektiver Zweck, an dessen Erreichung sich dann ein Gefühl der Lust knüpft. Das Gefühl ist nicht das Absolute, dem alles unterzuordnen ist. Der sittliche Wille hat gegen das Streben nach Glück nichts einzuwenden, aber es darf nur das Glück nicht als oberster Zweck des Handelns betrachtet werden. Nicht Glück um jeden Preis, etwa auch um den des Niederganges menschlicher Kultur, kann als ein sittliches Gut gelten, mag nun eigenes

---

[1]) „Der Trieb und das Verlangen der Betätigung ist vor aller Vorstellung von Lust" (Paulsen, Syst. d. Ethik I[5], S. 238) „Befriedigung oder Lust ist nicht das, was gewollt wird, sondern sie ist der Ausdruck dafür, daß der Wille erreicht hat, was er will" (a. a. O. S. 241 f.). Nach dem teleologischen Energismus ist nicht ein Gefühlsinhalt, sondern eine Lebensbetätigung Ziel des Willens (S. 211), „Persönliche Wesensvollendung und vollendete Lebensbetätigung des einzelnen und der Gesamtheit, das ist das letzte Ziel und das höchste Gut" (S. 210).



oder fremdes Glück, wie es der Utilitarismus verlangt, angestrebt werden. Also selbst da, wo das Glück zum Zwecke gemacht wird, kann es nicht Endzweck sein, sondern muß sich der Idee menschlicher Höherentwicklung unterordnen[1]), in deren Dienst auch vieles in den Kauf genommen werden muß, was Unlust erweckt. Daß mit höchster Sittlichkeit auch höchstes Glück verbunden sei, ist ein Ideal, dem wir uns ja vielleicht immer mehr nähern werden, aber nicht im Genießen eines Glückes, nein, im aktiven Schaffen und Gestalten, im unablässigen Vorwärtsschreiten liegt unsere „Bestimmung". Der „geistige Lebensinhalt", den die Menschheit in ihrer Entwicklung sich erkämpft, die Herausarbeitung der reinen, höchstpotenzierten Menschlichkeit und deren Einverleibung in ein universales „Reich der Zwecke", dies ist das ideale Endziel unseres Handelns, nicht das „größte Glück der größten Anzahl". Nicht auf das Glück schlechthin, sondern worin das Glück zu setzen ist, darauf kommt es in ethischer Beziehung an. Nicht aber als bloße Mittel zum Glück, sondern als selbständige Willensziele sind die sittlichen Güter wertvoll. „Die Tatsache, daß sich die Erstrebung und Erreichung der Zwecke mit Lustgefühlen verbindet, die, als unmittelbare individuelle Wertmesser der Objekte, zugleich wirksame Motive des Handelns bilden, — diese Tatsache mißbraucht

---

[1]) Daß sich das „Glück aller" nicht zum obersten Maßstabe des sittlichen Handelns eignet, ist wiederholt dargetan worden. Treffend bemerkt Stammler: „Die objektive Berechtigung einer getroffenen Wahl und jeder Zwecksetzung muß gerade von der Bestimmung nach rein persönlicher Lustempfindung unabhängig sein. So wie die objektive Wahrheit des Naturgesetzes der bloß subjektiven, täuschenden Sinneswahrnehmung gegenübersteht, so soll die berechtigte Wahl bei der Verfolgung von Zwecken von nur subjektiven Begierden und Gelüsten in der theoretischen Betrachtung geschieden werden" (Wirtschaft u. Recht, S. 579). „Die Maxime einer subjektiven Wohlfahrt ist untauglich zu einer allgemeingültigen Anleitung für Verfolgung von Zwecken. Verweist man den Gesetzgeber darauf, die Lust der einzelnen zu pflegen, wie sie nur gerade vorhanden ist, so hat man ihn nicht auf ein Ziel von objektiver Gesetzmäßigkeit geleitet" (a. a. O. S. 550). Die Gesetzmäßigkeit einer sozialen Ordnung kann nicht darin bestehen, daß diese irgendwelchen zufällig vorhandenen Bedürfnissen von Menschen genügt, sondern nur dadurch beschafft werden, daß sie berechtigten Zwecken dient" (a. a. O. 580).

man derart, daß jene Zwecke zu bloßen Hilfsmitteln herabgedrückt, die wechselnden Lustmotive und Lusterfolge dagegen zum eigentlichen Inhalt des menschlichen Strebens erhoben werden." „Aber das Gut ist nicht deshalb ein Gut, weil es erfreut, sondern es erfreut, weil es ein Gut ist. Das sittliche Gut muß einen objektiven, von allen subjektiven Erfolgen unabhängigen Wert haben, wenn es nicht überhaupt seines Wertes verlustig gehen soll" (Wundt, Syst. d. Phil. II[3], 227, 231). Jedenfalls ist das Streben nach Glück nichts, was im Vordergrunde des als sittlich zu wertenden Willens steht; subjektiv sittlich ist der Wille zum Guten, und das sittlich Gute ist nicht die Beförderung von Glück als Endzweck, sondern objektiver Zwecke, unabhängig zwar nicht von dem Gedanken an die „Wohlfahrt" der Menschen, wohl aber von den zufälligen, schwankenden subjektiven Lust- und Glücksgefühlen derselben, ganz besonders des Handelnden selbst. Lust oder Glück kann als Kulturmittel wertvoll sein, als unbedingter Zweck, als Endziel aber ist es unter Umständen geradezu kulturwidrig.[1])

Der sittliche Endzweck ist idealer Art, er besteht in einem Ziele, welches wir kräftig anstreben sollen, ohne es vielleicht jemals völlig erreichen zu können. Dadurch verliert er aber nichts von seinem Werte, er bleibt in jedem Falle das höchste Regulativ für die menschliche Betätigung. Es ist auch nicht so, als ob die einzelnen sich immer in ihrem Handeln durch diesen Zweck der Verwirklichung des Menschheitsideales direkt und bewußt leiten zu lassen hätten und als wenn sie stets nur nach eigenem Ermessen die besonderen Pflichten, welche aus diesem Ideale folgen, finden müßten; und auch die wissenschaftliche Ethik steht nicht vor der Notwendigkeit, das Gesamtsystem konkreter, sittlicher Normen auf eigene Faust entdecken zu müssen. Sondern die Sache steht so, daß ein Komplex sittlicher Pflichten als das Ergebnis fortwirkender, sozialpsychischer Arbeit, also als Produkt des Gesamtgeistes, bereits von den einzelnen,

[1]) Treffend bemerkt, dem Hedonismus gegenüber, Unold: „(Darum) wenn die Menschen immer und in erster Linie nach größtem Glück gestrebt hätten, so wären sie wohl auf der Stufe der Naturvölker stehen geblieben." „Genußsucht und Glückstreben macht die einzelnen wie die Völker kulturmüde" (Aufgab. u. Ziele d. Menschenleb. S. 113, 119).



wie von der Ethik vorgefunden wird. Das sittliche Ideal dient aber dazu, in Zweifelfällen bei einem Pflichtenkonflikte, sowie bei der Kritik der Formen sittlichen Lebens den festen Orientierungspunkt zu liefern, und es ist richtunggebend für alle sittliche Reform. Zu betonen ist, daß die Ausbildung eines im Kerne konstanten Moralsystemes durch das sittliche Gesamtbewußtsein denk- und willensökonomische Bedeutung hat, indem sie dem einzelnen, wie auch seiner ganzen Nation mit einem Minimum geistiger Arbeit ein zweckmäßiges Verhalten ermöglicht; die Bereitwilligkeit, mit der die Menschen sich in der Regel, wenigstens in der innerlichen Anerkennung, den Sittengeboten unterwerfen, ist zum Teil darauf zurückzuführen. Freilich sind die im Laufe der Menschheitsentwicklung ausgebildeten sittlichen Begriffe und Urteile nicht deshalb gültig, weil sie sich eingebürgert haben, sondern nur deshalb, weil sie sich als zweckmäßig bewährt haben und weil sich diese ihre Zweckmäßigkeit — nicht etwa die biologische, sondern die sittliche — durch die Heranbringung oberster, sittlicher Wertmaßstäbe an die konkreten Sittengebote als solche legitimieren läßt. Was für den logischen „Pragmatismus" gilt, besteht auch für den ethischen Pragmatismus zurecht: es handelt sich erstens jedesmal um eine spezifische Zweckmäßigkeit, und zweitens ist die praktische „Bewährung" selbst nur durch einen absoluten, apriorischen Wertmaßstab, durch eine „Idee" festzulegen.

Ethischer „Evolutionismus" bedeutet zweierlei. Erstens die Lehre von der unaufhörlichen Entwicklung der Sittlichkeit, von dem Entstehen und Vergehen sittlicher Wertungen durch den geistigen Entwicklungsprozeß. Zweitens die Verlegung des Inhaltes des Sittlichen in die geistige, kulturelle Entwicklung selbst und in die freudige Mitarbeit am menschlichen Fortschritt. Zu diesem Fortschritt gehört nun die Vervollkommnung, Verfeinerung und Ausbreitung des Sittlichkeitsbewußtseins, die Erstarkung des Sittlichkeitswillens selbst. Die zunehmende Sittigung, Sittlichwerdung der Menschen gehört also mit zu den Zwecken des sittlichen Handelns. Ein logischer Zirkel besteht hier nicht. Sittlicher Endzweck bleibt die unaufhörliche Veredelung des Menschlichen durch dessen Gestaltung zum Träger einer universalen Geisteskultur, und zu diesem Zwecke gehört als Bestandteil die

Veredelung des sittlichen Bewußtseins, der subjektiven Sittlichkeit. Indem die objektive Sittlichkeit in der Realisation des durch das Ideal der Humanität Geforderten besteht, also einerseits in der Vereinigung der Menschen zur Erzeugung eines wachsenden Reichtums geistiger Werte, andererseits in der Mitarbeit an der Erhöhung des menschlichen Typus, zu der auch die Steigerung der sittlichen Einsicht, die Verfeinerung des sittlichen Fühlens, die Kräftigung des sittlichen Willens und des Pflichtbewußtseins gehört, erweist sich der Satz des ethischen Idealismus, daß die Sittlichkeit Selbstzweck ist, als richtig; durch seine Betätigung im Dienste des sittlichen Ideals erfüllt der Mensch seine Bestimmung. Diese Bestimmung ist der Menschheit nicht von außen gegeben, sie ist vielmehr durch den menschlichen Grundwillen, der auf Höherentwicklung gerichtet ist, gesetzt. Insofern ist der Zweck des menschlichen Lebens ein solcher, den sich derselbe selbst setzt mit einer Freiheit, welche, da diese Zwecksetzung aus dem Wesen des Menschengeistes gesetzlich erfolgt, zugleich den Charakter innerer Notwendigkeit besitzt. Empirisch kommen wir darüber nicht hinaus, für den Standpunkt möglicher Erfahrung ist der Menschenwille ein Letztes, Absolutes. Fassen wir aber aus metaphysischen Gesichtspunkten das All als ein System von Willenseinheiten auf, deren Zusammenwirken ein unendliches Reich der Zwecke erzeugt, so können wir den Menschheitswillen als eine komplexe Einheit auffassen, die sich dem Allzusammenhange einreiht und an der Ausgestaltung des unaufhörlich wachsenden Reiches der Zwecke mitarbeitet. „Ist, wie wir anzunehmen Grund haben, die Weltentwicklung an sich ein unendlicher Prozeß der Geistesrealisierung, der Aktualisierung immer neuer geistiger, zweckvoller Potenzen zur Schaffung immer neuer Werte, ist das All seinem Eigensein nach ein Reich der Zwecke, so ordnet sich die sittliche Entwicklung der Menschheit dieser überhistorischen, überempirischen Weltordnung ein und so erscheinen letzten Endes die Sittengesetze, ihrem Prinzipe nach als Ausfluß des göttlichen Weltwillens, in dem alles beschlossen ist."[1]) Wir können es zwar nicht wissen, wohl aber glauben und aus diesem Glauben Ermutigung gewinnen, daß das Humanitäts-

[1]) Vgl. meine „Krit. Einführ. in d. Philos.", 1905, S. 334.

ideal, die „Herstellung einer alle menschliche Geistesarbeit zusammenfassenden, allen Zwiespalt der Zwecke ausschließenden Willenseinheit“ (Wundt) durch die göttliche Weltordnung selbst gesetzt ist und daß sie für die Verwirklichung dieser einen Wert hat. Gewiß, an dieser Weltordnung muß jeder, auch der Unsittliche, direkt oder indirekt mitarbeiten, aber sittlich ist doch nur jener, der sich mit seinem Willen und Handeln freudig in ihren Dienst stellt. „Eben darum richtet sich aber auch der sittliche Wert eines Menschen nicht nach dem objektiven Wert seiner Leistungen, sondern nach der Gesinnung, aus der sein Tun hervorgeht; und diese Gesinnung äußert sich in der reinen Hingabe an die Pflicht, wobei freilich diese Hingabe nur dann zur Richtschnur des Handelns werden kann, wenn sie sich mit der reinen Neigung zur Pflicht verbindet“ (Wundt, Syst. d. Philos. II³, 236). Die Pflichten aber gegen uns selbst, gegen unsere Mitmenschen, gegen die Familie, Gesellschaft, Nation, gegen die Menschheit als solche erhalten ihre höchste Sanktion durch ihre Beziehung auf das sittliche Ideal, zu dessen Realisierung sie, als Bedingungen menschheitlicher Vervollkommnung, dienen in einer bestimmten Rangordnung, die von den beschränktesten bis hinauf zu den universalsten, den Pflichten gegen die Humanität und deren höchste Zwecke führt.

Nicht das größte Glück der größten Anzahl, sondern die höchstmögliche Kultivierung der höchstmöglichen Menschenmenge ist als ethisches Ideal aufzustellen. Nicht bloß partielle Kultur und auch nicht bloß die Kultur Einzelner auf Kosten der anderen ist anzustreben, sondern objektiv richtig kann nur jenes Handeln sein, welches jeden Menschen, so weit als es unter bestimmten Verhältnissen überhaupt möglich ist, in den Prozeß der Kultivierung und Humanisierung einbezieht, welches also jeden Menschen als Mitglied des „Reiches der Zwecke“ bewertet. Das ist der Sinn der zweiten Formulierung, die Kant dem kategorischen Imperativ gibt: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (W. IV, 277).

XIII.
Die Geschichte.

Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften, insbesondere der Kulturvölker, ist die Geschichte im objektiven Sinn. Die subjektive Geschichte, die Geschichte als Wissenschaft (Historik) ist die Darstellung des Zusammenhanges der geschichtlichen Begebenheiten, „die Wissenschaft, welche die Tatsachen der Entwicklung der Menschen in ihren (singulären wie typischen und kollektiven) Betätigungen als soziale Wesen im kausalen Zusammenhange erforscht und darstellt" (Bernheim, Lehrb. d. histor. Methode[4], S. 6). Mit der Geschichte hat es die Geistesphilosophie in zweifacher Hinsicht zu tun. In formaler Beziehung zunächst, indem sie, als Logik und Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft, die Methode sowie die Grundbegriffe und Voraussetzungen derselben zum Gegenstande ihrer Untersuchung macht; sodann, als eigentliche Geschichtsphilosophie, in sachlicher Hinsicht, indem sie den Versuch unternimmt, das Wesen und den Sinn, die Richtung und das Ziel der geschichtlichen Entwicklung zu begreifen, also die Mannigfaltigkeit des historischen Materials zu einer obersten Einheit synthetisch zu verknüpfen. Im Ganzen ist also die Philosophie der Geschichte die Theorie der formalen und materialen Prinzipien der Geschichte. Die Geschichtsphilosophie hat nicht etwa eine zweite, spekulative Art der Geschichtschreibung einzuführen, nicht eine besondere Erklärung der historischen Tatsachen zu geben, sondern es obliegt ihr nur die Aufgabe, auf Grundlage der empirischen Forschung des Historikers zu einer Erkenntnis des Wesens der Geschichte und der Bedeutung derselben für die allgemeine Weltanschauung zu gelangen. Die Geschichtsphilosophie muß, soll sie ein objektives, nicht künstlich hergestelltes

Material haben, von der Erfahrung ausgehen, sie kann sich nicht geschichtliche Tatsachen aus den Fingern saugen; aber sie kann auch nicht bei der Erfahrung stehen bleiben, sondern muß, um ein Totalbild der Geschichte zu gewinnen, die geschichtliche Erfahrung gedanklich ergänzen, so aber, daß sie hierbei auch streng auf die Richtung dieser Erfahrung selbst achtet und nur in ihr weitergeht.

Zu den Fragen der Geschichtsphilosophie im weiteren Sinne (historische Logik und Erkenntnislehre) gehört zunächst die nach dem Charakter der Geschichte als Wissenschaft und nach der Beschaffenheit ihrer Methode, ihrer Begriffsbildung. In jüngster Zeit haben Windelband und Rickert der älteren Gliederung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften die Unterscheidung von Ereignis- und Gesetzeswissenschaften bzw. von historischen, individualisierenden Kultur- und generalisierenden Naturwissenschaften entgegengesetzt. Es kann hiernach alles Wirkliche sowohl naturwissenschaftlich als historisch untersucht werden, es gibt eine Geschichte von Naturvorgängen und eine Naturwissenschaft von Kulturprozessen. Aber begrifflich müssen nach Rickert zwei Methoden, zwei Arten der Begriffsbildung scharf unterschieden werden: die generalisierende Begriffsbildung, die mit der naturwissenschaftlichen zusammenfällt, und die individualisierende, historische Begriffsbildung. „Natur“ ist (formal) die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine oder (sachlich) die Wirklichkeit abgesehen von allen Wertbeziehungen. In den Inhalt der Naturbegriffe geht das Anschauliche, Einmalige, Individuelle der unmittelbaren Wirklichkeit nicht ein, sondern der Inhalt des naturwissenschaftlichen Begriffes ist ein Produkt des Denkens, welches zwar für die empirische Wirklichkeit Geltung, nicht aber Realität hat. Die Naturwissenschaft ist die Lehre vom „Unwirklich-Allgemeinen“, ihr Ideal ist ein System rein quantitativer Elemente und deren Relationen, welches an die Stelle der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erlebnisse tritt und diese, durch Gattungs- und Gesetzesbegriffe, überwindet. Die uns unmittelbar gegebene Wirklichkeit ist etwas Einmaliges. Die historische Begriffsbildung nun erfolgt so, daß das Einmalige, Individuelle erhalten bleibt; an Stelle von Gesetzesbegriffen tritt die Wertbeziehung, durch die das

Individuelle bedeutsam herausgehoben wird („teleologische Begriffsbildung"). Die Geschichte ist eine Wirklichkeitswissenschaft, sie hat es mit individuellen Wirklichkeiten zu tun, die sie in ihrem einmaligen Kausalzusammenhang darstellt („historische Kausalität"). Von historischen Gesetzen kann nicht die Rede sein, das wäre eine contradictio in adjecto, wohl aber bedient sich die Geschichte auf ihrem Wege auch allgemeiner, naturwissenschaftlicher Begriffe. Nie aber ist das Allgemeine, Gesetzliche das Ziel der Geschichtswissenschaft, es ist immer nur Mittel und Hilfe. Im weitesten Sinne ist Geschichte einmalige Entwicklung alles Seins. Im engeren Sinne ist sie Entwicklung des Kulturlebens, welches durch das Wertmoment vom Naturgeschehen sich scheidet. Bei Rickert handelt es sich also um einen wohl zu beachtenden doppelten Gegensatz: 1. Gegensatz der wissenschaftlichen Methode, gültig für die Natur- und Kulturwissenschaft, 2. sachlicher Gegensatz, führend zu den Extremen: allgemeinbegriffliche (naturwissenschaftliche) Naturwissenschaften — individualbegriffliche (individualisierende, historische) Kulturwissenschaften, neben welchen Misch- und Übergangsformen bestehen. —

Bei aller Anwendung des Unterschiedes zwischen der Historik und der Naturwissenschaft halten wir doch die Einteilung der Wissenschaften bloß nach dem Gesichtspunkte: Allgemeinheit — Besonderheit, für unzulässig. Wie unpraktisch sie ist, ersieht man am besten aus den vielen Konzessionen, welche Rickert machen muß, um sie gegenüber dem tatsächlichen Wissenschaftsbetrieb aufrecht erhalten zu können; er selbst bekennt, diese Scheidung sei nur begrifflicher Art, in Wirklichkeit seien historische und naturwissenschaftliche Betrachtungsweise stets miteinander verbunden. „Es soll nicht geleugnet werden, daß die Geschichte auf dem Wege zu ihrem Ziele allgemeine Begriffe braucht und generalisierend verfährt, ebenso wie umgekehrt in den generalisierenden Wissenschaften die Darstellung des Individuellen als Ausgangspunkt für die Bildung allgemeiner Begriffe nicht entbehrt werden kann" (Die Philos. im Beginn des 20. Jahrh. II, 66). In Wahrheit kommt also keine Wissenschaft ohne allgemeine Begriffe aus, selbst wenn sie es mit einem „einmaligen" Geschehen zu tun hat, kann sie ihren

Gegenstand nicht ohne solche Begriffe objektiv darstellen. Bloße Beschreibung des Einzelnen ist noch keine Wissenschaft, erst die Erklärung der Tatsachen macht sie zu einer solchen, ohne allgemeine Begriffe aber ist eine wissenschaftliche Erklärung nicht möglich. Es gibt keine Wissenschaft nur von Einzelnem, keine mit bloßen Individualbegriffen arbeitende Wissenschaft, es gibt aber auch keine bloße Gesetzeswissenschaft. Jede Wissenschaft will den Zusammenhang von Tatsachen bestimmter Art erforschen, das Einzelne aus dem Allgemeinen begreifen. Das Allgemeine ist aber nicht ein „Unwirkliches", sondern es ist als ein dem Besonderen Immanentes ebenso real wie das Einzelne, denn es ist ja nur das, was das Einzelne mit anderem Einzelnen gemein hat, und wird durch isolierende Abstraktion gewonnen. Atome u. dgl. sind freilich nicht Bestandteile der empirischen Wirklichkeit, aber sie bilden auch keineswegs den eigentlichen Gegenstand, das Endziel der Naturwissenschaft, sondern sie sind bloß Denkmittel, gedanklich gesetzte Einheiten zur geistigen Beherrschung der Körperwelt. Die Gattungs- und Gesetzesbegriffe der Wissenschaft sind nicht Selbstzweck, sondern dienen letzten Endes zur Darstellung und Erklärung des Einzelnen selbst. Nur durch Kombination allgemeiner Begriffe ist eine annähernde Darstellung des Individuellen möglich;[1]) eine völlig adäquate Erfassung desselben freilich ist nur dem unmittelbaren Erleben des Gegenstandes oder dessen Abbildung möglich.

Berechtigt ist daher höchstens die Unterscheidung systematischer Wissenschaften, welche das Allgemeine, Gesetzliche eines Gebietes herausarbeiten, und angewandter Wissenschaften, welche von diesem Gattungsmäßigen, Gesetzlichen Gebrauch machen (Frischeisen-Köhler). Zu den letzteren gehört auch die Geschichte. Es ist also richtig, daß die Geschichte keine „Gesetzeswissenschaft" ist, d. h. ihr Ziel ist nicht die Gewinnung einer Reihe von Gesetzen, sondern die Erkenntnis des „einmaligen Entwicklungsganges der Menschheit". Sie will auf Grundlage kritischer Quellenbenutzung möglichst genau erkun-

---

[1]) „Wir fixieren das Individuelle durch Zusammenstellung von Vorstellungen, die jede für sich etwas Allgemeines bedeuten" (A. Grotenfelt, Die Wertschätz. in d. Gesch., S. 20).



den, welchen Verlauf das Leben der Völker genommen hat, wie sich die Begebenheiten abgespielt haben, welche Faktoren an denselben Anteil hatten und wie sich die verschiedenen historischen Zustände auseinander entwickelt haben. Der Historiker will uns die genaue Kenntnis und das Verständnis der geschichtlichen Vorgänge vermitteln, er will den inneren Zusammenhang derselben aufzeigen. Mit bloßer Beschreibung, Erzählung kommt er nicht aus. Um sein Ziel, die Erkenntnis des geschichtlichen Zusammenhanges, zu erreichen, muß er die Begebenheiten, Zustände und deren Veränderungen erklären, er muß sich also des Kausalbegriffes bedienen, indem er jene Faktoren bestimmt, aus welchen bestimmte Veränderungen hervorgegangen sind. Nun ist das gewiß eine einmalige, historische Kausalität; die konkreten Vorgänge, welche hier als Ursachen anderer fungieren, sind ebenso wie die Wirkungen einmalige Prozesse. Aber die von dem Historiker hergestellten Kausalverbindungen selbst sind erst auf dem Untergrunde allgemeiner Gesetzlichkeiten zu begreifen, ja sie sind erst durch mehr oder weniger bewußte und planmäßige Verwertung solcher Gesetze herzustellen. Gewiß ist es nicht die Aufgabe des Historikers, Gesetze aufzufinden, sondern gerade das Besondere, die Fülle des konkreten Geschehens ist das ihn Interessierende. Um aber dieses Geschehen einheitlich zn verarbeiten, es in einen inneren Zusammenhang zu bringen, muß es irgendwie „typisiert" werden, d. h. es muß sich als Ausfluß allgemeiner, typischer, gesetzmäßiger Momente begreifen lassen. Es gibt also zwar vielleicht keine spezifisch-historischen „Gesetze", aber dennoch ist die Geschichte selbst gesetzmäßig, d. h. es kommen in ihr biologische, psychologische, soziologische Konstanten zur Geltung, und sie wird um so exakter erforscht werden, je mehr auf dieselben, auf das Gesetzliche in der Geschichte Rücksicht genommen wird.[1]) Insbesondere ist ohne Heranziehung psycho-

[1]) Nach Riehl ruht das Interesse der historischen Wissenschaften auf dem Singulären und Einmaligen, „aber auch sie können für die wissenschaftliche Darstellung ihrer Objekte der allgemeinen Begriffe nicht entbehren; nur werden ihr diese von anderen Wissenschaften geliefert". „Und obgleich nicht aus der Geschichte allgemeine Gesetze abzuleiten, so ist doch die Geschichte allgemeinen Gesetzen unterworfen" (Zur



logischer Gesetzmäßigkeiten das geschichtliche Leben nicht zu verstehen; erst die Kenntnis der typischen Motive des Handelns gibt uns den Schlüssel zum Verständnis des Verhaltens von Individuen und Gesamtheiten. Wohl kann der Historiker auch mit seiner „natürlichen" Seelenkenntnis eine lichtvolle Darstellung geschichtlicher Ereignisse geben, aber ein methodisches Studium der Psychologie, insbesondere der Sozialpsychologie, kann der Geschichtswissenschaft nur förderlich sein. Und ebenso kann ihr die Soziologie gute Dienste leisten, indem ihre auf Grund ethnologischen und historischen Materials gewonnenen allgemeinen Erkenntnisse zur Herstellung historischer Zusammenhänge beitragen.

Der Grund dafür, daß sich keine spezifischen „Gesetze der Geschichte" mit Sicherheit aufstellen lassen, liegt in der außerordentlichen Kompliziertheit der am geschichtlichen Leben beteiligten Faktoren, in dem beständigen Wechsel in der Kombination derselben, welche eine Wiederkehr absolut gleicher Verhältnisse ausschließen. Das Moment der unberechenbaren Individualität und des Zufalls, d. h. des nicht berechenbaren Zusammengeratens verschiedener Kausalreihen, macht eine Ableitung künftiger Geschichtsbegebenheiten aus früheren mehr oder weniger problematisch. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht im Laufe der Zeiten ähnliches wiederkehrt, daß nicht gewisse historische Rhythmen bestehen, daß nicht aus ähnlichen Zuständen ähnliche Wirkungen zu erwarten sind.[1]) Im Gegenteil:

Einführ. in d. Philos.², S. 181 f.). Vgl. Simmel, Probl. d. Geschichtsphilos.³, S. 74 f.; Grotenfelt, Wertschätz. in d. Gesch., S, 33; Wundt, Logik II 2³, S. 345.

[1]) Nach Wundt „verzichtet der Historiker mit Recht darauf, den Gesamtinhalt der Geschichte auf bestimmte, ähnlich unveränderlich wirkende Gesetze zurückzuführen, wie solche etwa in der Naturgeschichte gesucht und gefunden werden können. Aber die Erkenntnis des inneren Zusammenhanges der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Menschheit bleibt doch das Endziel aller Geschichtsforschung". Diese Aufgabe ist ihrem wesentlichen Inhalte nach zugleich ein philosophisches Problem (Syst. d. Philos. II³, S. 211). „Da die kausalen Zusammenhänge des Geschehens überall aus der Vergangenheit und Gegenwart in die Zukunft hinüberreichen, so sind natürlich jederzeit Wahrscheinlichkeitsschlüsse in bezug auf bevorstehende Ereignisse möglich. Doch bei der ungeheuren Verwicklung der geschichtlichen Faktoren und der nie vorauszusehenden

eine vergleichende Geschichtsforschung kann wohl zu einer ganzen Reihe typischer und rhythmischer Phasen der Entwicklung gelangen. Aber was hier fehlt, ist doch die Ausnahmslosigkeit strenger Naturgesetze; mehr als von gewissen Tendenzen der Entwicklung kann hier nicht die Rede sein, nicht von einem „Müssen".[1]) Immer können Momente ins Spiel treten, welche die Richtung einzelner Tendenzen abzubiegen vermögen. Jede geschichtliche Begebenheit ist die Resultante einer Unzahl von Faktoren, deren gegenseitiges Verhältnis sich beständig verschiebt und die selbst der Entwicklung unterworfen sind. Es verändern sich die natürlichen Lebensverhältnisse, es entwickelt sich das physische und geistige Leben des Menschen und es entwickeln sich die Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Umwelt. Der Kern der Persönlichkeiten, welche direkt oder indirekt eine geschichtliche Rolle spielen, ist nicht restlos zu erklären.

Gegenüber allem historischen Naturalismus ist zu betonen, daß zwar an der geschichtlichen Entwicklung Naturfaktoren (Rasse, Milieu usw.) beteiligt sind, daß aber die historische Kausalität in erster Linie eine psychische ist und daß jedenfalls menschliche Handlungen selbst es sind, was die Richtung des Geschichtsverlaufes unmittelbar bestimmt. Gewiß ist die Menschheit nur ein Glied der allumfassenden Weltordnung, gewiß kann sie nichts vollbringen, wozu nicht die Vorbedingungen in der Natur gegeben sind, gewiß ist das Resultat ihrer Anstrengungen ein notwendiges, d. h. es konnte unter diesen Bedingungen nicht ausbleiben. Aber zu diesen Bedingungen gehört wesentlich auch die menschliche Energie, der Menschenwille. Die historischen Zusammenhänge sind daher nicht das bloße Produkt äußerer, den Menschen zu einem passiven Automaten gestaltender Faktoren, es gibt keine über die Köpfe der Menschen hinweg sich bewegende geschichtliche Macht. Sondern

---

Verbindung mit neuen individuellen oder allgemeinen Bedingungen können solche Schlüsse nie über ein eng begrenztes Zeitgebiet hinausreichen, über jenes etwa, das zu politischen Erwägungen und Entschlüssen erforderlich ist" (a. a. O. S. 212 f.). Immerhin erlaubt die Allgemeingültigkeit bestimmter psychologischer Motive eine gewisse historische Analogienbildung (S. 213).

[1]) Betreffs der geistigen Entwicklungsgesetze vgl. Abschn. IX.

aus den Wechselwirkungen der Menschen selbst erfließt alles geschichtliche Leben; es ist die psychische Kausalität, die in ihm zur Geltung kommt. Was in der Geschichte sich begibt, ist nur insofern notwendig, als es, wie nun einmal das Wesen des menschlichen Geistes ist, nicht anders kommen kann. Ob nun der Mensch triebmäßig auf die Einflüsse der Natur und der Mitmenschen reagiert, oder ob er durch aktiven, vernünftigen Willen sein Leben einrichtet, seine Beziehungen zu den Mitmenschen regelt, stets ist es das ureigene Wesen des Menschen selbst, dem das geschichtliche Leben entquillt. Es herrscht in der Geschichte eine Notwendigkeit, die die Freiheit (im Sinne des „Autodeterminismus") nicht ausschließt, und selbst der Zwang, der im geschichtlichen Leben so oft eine Rolle spielt, geht vielfach von Willensakten aus, hat die Freiheit der Zwingenden, Mächtigen zum Korrelat. Alles in der Geschichte hat seine Ursache, seinen Grund, alles ist „determiniert"; aber zu den Ursachen und Determinanten des Geschehens gehören in erster Linie Willensmotive und Willenshandlungen von Menschen. Und wenn es richtig ist, daß die Menschen teils durch die Natur, teils durch die von ihnen selbst geschaffenen Verhältnisse bestimmt, beeinflußt werden, so ist es doch ebenso richtig, daß sie selbst in aktiver Weise die natürlichen und sozialen Verhältnisse umformen, nicht zwangsmäßig, sondern ihren eigenen Bedürfnissen, ihrem eigenen Willen folgend, der sich unter allen Umständen erhalten und durchsetzen will. Die Geschichte ist sicherlich eine Fortsetzung des Naturgeschehens, aber sie ist nicht selbst ein Stück Natur, sie entwickelt sich auch nicht aus der Natur als solcher, als Körperwelt, sondern aus dem Innensein der Natur, welches selbst schon psychischer Art ist; sie ist aus der Gültigkeit bloßer abstrakter Naturgesetze absolut nicht zu begreifen. Es ist nicht so, als ob es ein historisches Fatum gebe, demzufolge die geschichtliche Entwicklung einen bestimmten Verlauf nehmen muß, was immer auch die Menschen tun mögen; es gibt keine in der Luft schwebenden historischen Gesetze. Es gibt nur ein Wechselwirken sozial verbundener Willenskräfte und eine relative Konstanz der Willenskausalität überhaupt. Es geschieht nichts Historisches, was nicht von einzelnen oder Gesamtheiten triebmäßig-reaktiv oder vernünftig-aktiv

gewollt wird.[1]) Der Wille ist das zentrale Agens der Geschichte. Bestrebungen der Menschen, Interessenkonflikte und Interessenvereinigungen, Wille zur Selbsterhaltung, zur Macht, zur Sicherung und Verbesserung des Daseins, zur Expansion, zur Verfechtung von Ideen usw. — das sind die historischen Triebkräfte.

Ist aber der Wille die historische „Urkraft", kommen in der Geschichte Willensgesetze zur Geltung, dann gibt es auch eine historische Finalität. Der Zweck beherrscht die Geschichte, ja die historischen Kausalzusammenhänge selbst setzen schon zielstrebige Wesen voraus. Zwecksetzungen mannigfacher Art gehören zu den Faktoren des geschichtlichen Lebens, die historische Entwicklung ist durch sie bestimmt. Um bestimmte Ziele zu erreichen, bestimmte Zwecke zu realisieren, handeln die Menschen, und ihre Handlungen sind es, was die Geschichte konstituiert; typische Zwecksetzungen liegen ihr überall zugrunde. In der Geschichte herrscht neben und mitten in der kausalen eine teleologische Notwendigkeit. Aus bestimmten Zwecksetzungen folgt die Wahl bestimmter Mittel, und daraus erklären sich viele Veränderungen historischer Art; denn die Tendenz, die Mittel mit den Zwecken und die Zwecke untereinander in Einklang zu bringen, führt zu beständigen Neuanpassungen. Freilich muß die historische Teleologie sich vor zwei Fehlern hüten: sie darf erstens nicht die Kausalerklärung umgehen, und zweitens darf sie nicht gleich mit transzendenten, etwa von Gott gesetzten Zwecken kommen; sie muß den Charakter der immanenten Teleologie haben, alles Transzendente der Metaphysik überlassen. Die Zwecke, mit denen die Geschichtswissenschaft es zu

---

[1]) „Das in der Geschichte Treibende, die Handlungen Bestimmende ist kein transzendenter Zweck, sondern es sind die immanenten Kräfte und Triebe der menschlichen Natur. Diese streben nach Befriedigung". „Die Völker tun das, wozu ihre Natur sie nötigt, und fühlen in dieser Nötigung, da sie kein äußerer Zwang ist, sich frei; es ist ja ihr eigener Trieb, dem sie folgen. Sie müssen tun, was sie tun, weil sie es tun wollen" (Frauenstaedt, Blicke in d. intellekt., phys. u. moral. Welt, 1869, S. 310). Dies trifft im wesentlichen zu, nur muß darauf geachtet werden, daß sich aus dem Konflikte von Willenshandlungen Notwendigkeiten ergeben, welche für die Richtung weiterer Trieb- und Willenshandlungen bestimmend werden.



tun hat, sind von innen aus erwachsende Zwecke, es sind Willensziele, durch die Menschen, insbesondere die vergesellschafteten Menschen selbst gesetzte Zwecke. Die „Heterogonie der Zwecke“ darf nicht übersehen werden, die allmähliche Akkumulation von Zwecken und Zweckmäßigkeiten durch Aufnahme unbeabsichtigter Erfolge von Zwecksetzungen in den Willen. Es ist nicht so, daß die Menschen zur Erreichung ihrer Zwecke nur bestimmte Wege einzuschlagen brauchen, auf denen sie von selbst zum Ziele gelangen. Sondern es werden immer nur nächste Ziele angestrebt, und auch diese werden meist erst nach mannigfachen Versuchen, auf Umwegen erreicht. Was schließlich wirklich herauskommt, welche Effekte die zielstrebigen Handlungen haben, das wissen die Menschen nur zum geringsten Teile im Vorhinein. Allerdings tritt im Laufe der geschichtlichen Entwicklung an die Stelle bloßer Impulsivität, bloß reaktiv-zielstrebigen Verhaltens immer mehr die bewußte, aktive Zwecksetzung und die planmäßige Wahl der Mittel. Der kritische Sinn wird wach, Normen des Handelns bilden sich aus, immer weniger überläßt man die Entwicklung dem Ungefähr, immer aktiver und besonnener, auf die Folgen des Handelns bedacht wird das Handeln. Freilich bewegt sich alle Aktivität stets innerhalb eines Rahmens, der durch die Verhältnisse, d. h. durch die von jeder Generation vorgefundenen Folgen früherer Zwecksetzungen gebildet wird. Alle aktive Gestaltung des geschichtlichen Lebens hat also ihre Schranken und Grenzen, ihren Wirkungsspielraum, ihre Bedingungen. Zwischen Kausalität und Finalität besteht hier das Verhältnis, daß einerseits die historische Kausalität auf dem Untergrunde einer Finalität erwächst, anderseits die Finalität an ihrem eigenen Niederschlage, also an der Kausalität ihre Schranke findet. Äußere Umstände, Beschränktheit der Einsicht in die Folgen des Handelns, unvorhergesehene Zufälle, Widerstände aller Art, das alles verhindert das reine Ausleben der Zweckgedanken in der Geschichte. Eine Beschränkung erleidet die Aktivität der Individuen dadurch, daß ihr die Gebilde des sozialen Lebens als objektive Mächte gegenüber treten. Wenn aber auch die Richtung des Einzelwirkens durch die sozialen Verhältnisse und durch den Gesamtwillen beeinflußt ist, so sind doch andererseits die Individuen selbst aktive Faktoren des Gesamtwillens.

Was nun die Rolle der großen Persönlichkeiten, der „führenden Geister“ in der Geschichte anbelangt, so ist die „kollektivistische“ Geschichtsauffassung jedenfalls soweit berechtigt, als sie mit Entschiedenheit betont, daß die Geschichte nicht bloß von einzelnen Persönlichkeiten gemacht wird. Die Historie ist nicht die Geschichte des Lebens und Wirkens großer Individuen allein, sondern sie ist die Geschichte der Völker, der nationalen Gemeinschaften. Sie ist also auch nicht, wie der extreme Kollektivismus der Geschichtsauffassung behauptet, eine bloße Geschichte von Massenbewegungen. Ebensowenig wie die „Heroen“ allein machen die Massen allein die Geschichte, sondern stets wirken beide zusammen, beide sind geschichtliche Faktoren, deren Einheit in dem jeweiligen „Volksgeiste“ gegeben ist.[1]) Bedürfnisse und Tendenzen der Völker kommen im geschichtlichen Leben der Völker zum Ausdruck, aus den Veränderungen in der Struktur der Volksgeister entspringen die geschichtlichen Bewegungen, und es ist richtig, daß ohne die Erkenntnis des Gesamtlebens eines Volkes in bestimmter Zeit, also ohne Darlegung kollektiver Momente ein Verständnis der Geschichte nicht zu gewinnen ist. Alle Geschichte muß „Kulturgeschichte“ sein, aber freilich so, daß das politische Leben mit einbezogen wird, so daß also ein Gegensatz wohlverstandener Kulturgeschichtschreibung nur zur einseitig betriebenen politischen Geschichtschreibung besteht, welche nicht beachtet, daß das politische Leben selbst nur einen Ausschnitt des universalen Kulturlebens bildet und nur im Rahmen eines solchen seine volle Erklärung finden kann. Die geschichtlichen Begebenheiten erwachsen also aus Gesamttendenzen. Die Persönlichkeiten selbst sind von diesen Tendenzen erfüllt, sie sind vom Volks- und Zeitgeiste abhängig, sie entwickeln sich zu dem, was sie sind, nur unter bestimmten Gesamtverhältnissen, sie knüpfen an allgemeine Tendenzen an, sie können nur wirken, wenn sie sich in der Richtung kollektiver Bedürfnisse und Tendenzen betätigen; selbst in ihrem Widerspruche, in ihrem Kampfe gegen ihre Zeit erweisen sich die führenden

---

[1]) „Der Zeitgeist ist die Möglichkeit für das, was der Genius, der welthistorische Held, wirklich macht“ (Frauenstaedt, Blicke in d. intell., phys. u. moral. Welt, S. 337).

Geister als Söhne ihres Volkes, als Repräsentanten ihrer Rasse. Insofern sind die „Heroen" gleichsam nur Konzentrationen des Gesamtgeistes, sie schaffen nicht aus dem Nichts, sondern nur in Fühlung mit dem Gesamtleben. Aber andererseits sind sie nicht bloße Reflektoren dessen, was im Volksgeiste vor sich geht. Gewiß, zunächst spiegeln sich in ihnen Vorstellungen, Gefühle und Strebungen, welche in verworrener, dumpfer Form auch die Massenseele erfüllt. In den Heroen aber steigert sich zuerst die verworrene Vorstellung zum klaren Denken, die dumpfe Zielstrebigkeit zu aktiver Zwecksetzung. Die führenden Geister überragen die Massen weitaus an Energie, sie erfassen viel klarer das, was dem Gesamtleben nottut, sie haben einen viel weitern Blick für Zweckmäßigkeiten verschiedener Art und setzen sich oft dadurch in Gegensatz zum Zeitgeiste, daß sie das Leben von einer höheren Warte aus betrachten, daß sie die wahren Interessen der Gesamtheit antizipieren. Die Heroen sind zwar nicht die einzigen, aber sie sind die eigentlich aktiven Faktoren der Geschichte, die früher oder später die Massen mit sich reißen, den in ihnen schlummernden Funken entfachen, die Gemüter mächtig beeinflussen; sie werden so zu Autoritäten, sie üben auf die Massen eine mehr oder weniger kräftige Suggestion aus, reizen sie zur Nachahmung, zwingen sie zur Anerkennung und Unterordnung. Sie ergreifen die Initiative, und die Massen folgen ihnen nach, sie organisieren die Masse, sie zentralisieren deren Kräfte. Sie geben dem Drängen der Massen eine feste Richtung, sie sind Künder und Bringer neuer Ziele, Schöpfer neuer Werte, sie reformieren und revolutionieren mit Hilfe der Massen die Lebensverhältnisse, sie beschleunigen die historische Bewegung, drücken ihr ihren Stempel auf, freilich immer auf dem Boden des Gemeinschaftslebens, aus dessen Tiefen sie schöpfen. Das Verhältnis der großen Persönlichkeiten zur Masse ist aber keineswegs für alle Zeiten konstant, und es ist auch nicht auf allen Gebieten des kulturellen Lebens das gleiche; im Laufe der geschichtlichen Entwicklung tritt z. B. im politischen Leben die Bedeutung der Individuen in dem Maße zurück, als die der Massen zu wachsen scheint. Wenn freilich die Massen in politisch-sozialer Beziehung viel von ihrer Trägheit und Passivität verlieren, so hat auch

daran das organisatorische Wirken führender Persönlichkeiten seinen Anteil.

Der gemeinsame Nenner, auf den das Wirken der Massen und der Individuen zurückzuführen ist, ist jener Komplex von Tendenzen, deren einheitlicher Zusammenhang den Volksgeist darstellt. Diese Tendenzen sind nun der Nährboden der Ideen. Wir haben das Wesen und die Bedeutung derselben für das soziale Leben bereits früher dargetan. Ideen spielen in der Geschichte eine mächtige Rolle, aber sie sind nicht, wie dies zuweilen geschehen ist, als transzendente Wesenheiten aufzufassen. Sie sind vielmehr, wie wir wissen, typische Willensinhalte, Grundrichtungen des Strebens und Wollens, Ziele psychischer Aktivität. Gemeinsame Ziele schweben mehr oder weniger bewußt den verschiedenen Völkern und Zeiten vor und bestimmen als Motive den Willen, der sie zu realisieren bemüht ist. In den Köpfen der führenden Geister entfalten sich die Ideen zu größerer Klarheit und Bestimmtheit, aber auch in den Massen sind Ideen wirksam. Sie beeinflussen als Inhalt des Gesamtlebens das Handeln, erwachsen auf dem Boden allgemeiner Bedürfnisse und erzeugen selbst neue Bedürfnisse. Sie bringen soziale Verhältnisse zum Ausdruck, wirken aber dann auf diese zurück und antizipieren auch neue Verhältnisse. Das geschichtliche Leben wird nicht bloß durch zeitlich vorangehende Ursachen bestimmt, es geht nicht bloß aus Seiendem hervor, sondern auch das Nochnichtseiende, aber Seinsollende treibt, als Zielpunkt des Willens, zu geschichtlichen Veränderungen. Weil die Geschichte einen „conatus“ (L. Stein) aufweist, weil sie das Produkt zielstrebiger Wesen ist, welche die Zukunft im Vorstellen, Denken und Wollen antizipieren und von einheitlichen Leitmotiven beherrscht werden, ist sie ideengemäß, gestaltet sie sich nach „Urbildern“, die im Bewußtsein der Handelnden selbst stecken und wirken, als Einheitsgedanken verschiedener (wirtschaftlicher, politischer, religiöser, wissenschaftlicher u. a.) Art. Diese Ideen stehen in Wechselwirkung miteinander. Wir haben dies bereits früher erörtert und wollen daher hier nur an die Einseitigkeit der „ökonomischen“ Geschichtsauffassung erinnern. So richtig es ist, daß das wirtschaftliche Leben die Vorbedingung des höheren Geisteslebens

ist, so sicher es ferner ist, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse einen, zu verschiedenen Zeiten verschieden großen, Einfluß auf die Entwicklung des übrigen Lebens ausüben, daß alle Ideen sich nur im Rahmen und nach Maßgabe sozialer Verhältnisse entfalten können, so muß doch die Rolle, welche neben den wirtschaftlichen zunächst politische, dann auch religiöse u. a. mehr ideelle Motive in der Geschichte spielen, viel höher eingeschätzt werden, als dies in der „materialistischen" Geschichtsauffassung geschieht. Die wirtschaftlichen Verhältnisse können nicht als die einzige primäre Triebkraft der Geschichte angesehen werden, auch nicht, wenn man sie als Relationen zwischen Menschen nicht als etwas Sachliches auffaßt. Sie selbst sind oft sekundär, durch technische, politische, rechtliche, ethische, religiöse Momente bestimmt. „Die wirtschaftlichen Verhältnisse werden durch Klassen- und Standesorganisation vielleicht ebenso häufig beeinflußt wie umgekehrt" (K. Breysig). „Die Welt der Ideen dringt auch ein in die Ökonomie und verhindert, daß sie ein Tummelplatz des reinen Begehrens werde" (P. Barth). Das wirtschaftliche Leben ist stets nur ein Faktor unter anderen, und erst das Zusammenwirken aller Kulturfaktoren, die wechselseitige Beeinflussung der verschiedenen Kulturgebilde (Wirtschaft, Recht, Sittlichkeit usw.) bedingt den geschichtlichen Verlauf. Das Verdienst der ökonomischen Geschichtstheorie besteht aber darin, daß sie zu einer Revision des geschichtlichen Idealismus nötigt; soll dieser nicht zu wirklichkeitsfremder Ideologie werden, so muß er, außer den reinen Naturfaktoren, welche auf das geschichtliche Leben von Einfluß sind, die Bedeutung von zwei Faktoren mehr würdigen, als er es früher tat: erstens der Wirtschaft, zweitens der Macht. Nur ein voluntaristischer Idealismus vermag dies. Ihm sind die Ideen in der Geschichte Willensziele verschiedener Art, und unter diesen Ideen muß er auch die wirtschaftlichen Ideen und deren Realisationen gebührend berücksichtigen. Und da alle Ideen Ziele sind, die nur durch einen Willen gesetzt und realisierbar sind, da es darauf ankommt, daß im Kampfe der Ideen miteinander ein kollektiver Wille seine Macht bewährt, die ihm erst die Realisierung seines Zieles ermöglicht, so wird zwar der voluntaristische Idealismus in den „Klassenkämpfen" nicht den einzigen Inhalt der Geschichte

erblicken, aber er wird ihnen prinzipiell gerecht werden können. Endlich kann dieser Idealismus die Rolle, welche religiöse, sittliche, wissenschaftliche Ideen in der Geschichte spielen, vollauf würdigen, ohne in einseitiger Weise eine dieser Ideen herauszugreifen und sie zur einzigen Triebkraft der historischen Bewegung zu machen. Die einheitliche psychische Kausalität, welche den historischen Begebenheiten zugrunde liegt, gabelt sich in eine Reihe von Grundrichtungen, sie betätigt sich im Fortschritte der Intelligenz wie des Gemütes und Willens, sie kommt in der Wirtschaft, im Recht, im Politischen, Religiösen usw. zum Ausdruck, so aber, daß aus allen diesen Richtungen und Wirkungssphären eine einheitliche Totalität sich ergibt, gemäß dem Einheitswillen jeder Sozietät, der sich in der Mannigfaltigkeit seiner Strahlungen immer wieder zu setzen bemüht ist.

Wenn es auch richtig ist, daß gerade die Einseitigkeit des Forschens und des Gesichtspunktes desselben oft wertvolle Resultate zeitigt, so kann sie doch nicht das Ideal der Geschichtschreibung sein. Das gilt auch für die von derselben verwendeten Wertmaßstäbe. Ohne die bewußte oder unbewußte Anlegung eines Wertmaßstabes ist eine über bloße Chronistik hinausgehende Geschichtsdarstellung nicht möglich. Es kommt nur darauf an, daß dieser Wertmaßstab kein bloß individuell-subjektiver ist, daß also die Auswahl des als historisch bedeutsam Geltenden nicht von der bloßen Vorliebe oder Abneigung des Darstellers, von dessen subjektiver Interesseeinstellung abhängt. Dem gegenüber bedeutet die Anwendung relativer[1]) Wertmaßstäbe in der Art, daß bestimmte nationale, religiöse, politische, soziale u. a. Gesichtspunkte die Auswahl und Gruppierung des Materials beeinflussen, einen großen Fortschritt. Man betrachtet irgend eine historische Erscheinung als eine Werteinheit, auf die man einen bestimmten Entwicklungsprozeß bezieht, sei es so, daß man diesen Wert selbst anerkennt, sei es, daß man ihn nur als Wert für andere, also als historisches Moment schlechthin, konstatiert und auf ihn eine Entwicklung bezieht. Man kann „einigermaßen unabhängig von dem Gesamturteil eine einzelne Entwicklung an sich beurteilen, fragend, was bei ihr herauskomme, wie

[1]) Vgl. O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft, 1886, S. 75 ff.

sich ihre einzelnen Faktoren und Phasen zu ihrem Fazit verhalten, wie die angewandten Mittel den gewollten Zwecken und diese den tatsächlich erreichten entsprechen" (Bernheim, Lehrb. d. histor. Methode[4], S. 712). Irgendwelche Werte geben also stets den Einheitspunkt ab, auf den der Historiker bei der Auswahl seines Materials und bei der Beurteilung der Bedeutsamkeit historischer Begebenheiten Rücksicht nimmt, und seien es auch nur Kulturwerte allgemeinster Art, wie z. B. die Religion, welche eine Erscheinung wie die Reformation sowohl für den Protestanten, als für den Katholiken zu etwas historisch Wichtigem macht. Die „relativen" Maßstäbe setzen immer schon eine solche allgemeinste „Wertbeziehung" (Rickert) voraus. Wie es nun aber auch in der Geschichtswissenschaft als solcher bestellt sein mag, die Geschichtsphilosophie kann eines obersten Wertmaßstabes absoluter Art sicher nicht entraten, da sie ja ein einheitliches Verständnis und eine einheitliche Würdigung des Geschichtsverlaufes überhaupt anstrebt. Die Geschichtsphilosophie sucht den „Sinn" der Geschichte zu erkennen, die „Richtung" der geschichtlichen Entwicklung zu erfassen, und zu der so gewonnenen Einheit setzt sie dann die Einzeltatsachen in Beziehung, sie beurteilt die Völker und Zeiten nicht bloß nach ihrem Eigen-, sondern nach ihrem Wirkungswert, nach Maßgabe dessen, was sie als Momente der historischen Gesamtentwicklung geleistet haben. Je nach dem, was als oberster Grundwert eingesetzt wird, wird freilich die Wertbeurteilung sich im einzelnen modifizieren, wird zuweilen dasjenige, was dem einen als Fortschritt erscheint, als Rückschritt gelten. Soweit aber eine solche umfassende Wertbeurteilung in die geschichtliche Darstellung selbst eintritt, darf sie nie die Objektivität der historischen Methoden beeinträchtigen. Alles, was für das Verständnis des geschichtlichen Zusammenhanges wesentlich und notwendig ist, muß mit möglichster Exaktheit und Unbefangenheit zur Darstellung gelangen, allen bedeutsamen Momenten muß Rechnung getragen werden, und der Historiker muß es verstehen, sich so weit als möglich in die Verhältnisse, Anschauungen und Wertungen der Vergangenheit hineinzuversetzen.[1])

---

[1]) Treffend bemerkt L. M. Hartmann: „Wenn der subjektive

Daß in der Geschichte wenigstens partiell und streckenweise ein gewisser Fortschritt besteht, wird selbst ein nicht allzu extremer historischer Pessimismus zugeben müssen. Steigerung der Intelligenz, Wachstum an Wissen, Verfeinerung des ästhetischen und sittlichen Fühlens, höhere Produktivität der Wirtschaft, Erhöhung des Solidaritätsbewußtseins, Befestigung und Verinnerlichung der sozialen Verbände, Wachstum der technischen Errungenschaften usw., das sind solche Fortschrittsmomente. Sollte also auch im ganzen die Menschheit nicht recht vorwärtskommen, sollte sie durch einzelne Errungenschaften keine Gesamtveredlung erfahren, ja durch die Schäden der Zivilisation sogar entarten, so kann doch wenigstens die Tatsache von Fortschritten im einzelnen nicht wohl bestritten werden. Zuzugeben ist nun, daß von einer geradlinigen, stetigen Vorwärtsbewegung in der Geschichte nicht die Rede sein kann. Mit Fortschritten auf dem einen Kulturgebiete gehen oft Rückschritte oder Stagnation auf andern Hand in Hand, es gibt Zeiten des Niederganges, des Rückschrittes, es gibt neben allem Progressiven viel Reaktionäres. Wenn es also auch einen Gesamtfortschritt gibt, so erfolgt er wellenförmig (in „Spiralen" oder im Zickzack), unter immer neuem Antauchen, unter wiederholtem Hereinbruch scheinbar überwundener „Barbarei". Nur zu oft mußte in der Kulturentwicklung gleichsam wieder von vorn angefangen werden. Aber es ist auch nicht zu verkennen, daß nach jedem Rückschritte eine Bewegung kommt, die, wenigstens auf einzelnen Gebieten, höher führt, als es je möglich war[1]), und daß schließlich ein Gebiet nach dem andern in die fortschrittliche Strömung hineingezogen wird. Der Kampf um die Vollkultur erfordert lange Zeit und viele Opfer. Ganze Völker gehen als solche zugrunde und

---

Tatbestand nach dem zeitlichen Milieu, der objektive vom Standpunkte der Entwicklung beurteilt, bewertet wird, so ist die Forderung erfüllt, daß die Maßstäbe auf dem eigenen Grund und Boden der Geschichte erwachsen müssen. Allerdings ist aber eine Beurteilung vom Standpunkte der Entwicklung erst möglich, wenn der Inhalt dieser Entwicklung, ihre Richtung nachgewiesen ist" (Die histor. Entwicklung, S. 86). „Der ideale Maßstab ist das Ziel der Entwicklung, das supponiert, aber nicht erreicht werden kann" (a. a. O. S. 89).

[1]) Leibniz: On recule pour mieux sauter.

mit ihnen ihre Kultur, aber etwas bleibt davon doch zurück und wirkt als Ferment an der Erzeugung neuer Kulturwerte mit. Da in der Geschichte niemals das gleiche wiederkehrt, ist es nicht zulässig, aus dem Umstande, daß es so viele Rückschritte gegeben hat, die Folgerung zu ziehen, es werde auch in Zukunft immer wieder von vorn angefangen werden müssen. Es kann eben die Kulturentwicklung so sehr fortschreiten, daß die wachsende Solidarität der Nationen im Kampfe um die Kultur und das wachsende Bewußtsein der Menschheit um ihr Wesen, ihre Kräfte, ihre Ziele und Aufgaben einen entschiedenen Rückschritt unmöglich macht. Je mehr die Menschen erkennen, daß sie, ungeachtet aller individuellen und nationalen Differenzen, Glieder einer Gesamtheit sind, daß sie gegenüber den Naturmächten, von denen sie bedroht sind und die sie sich unterwerfen müssen, sich solidarisch verhalten und daß sie zur Erhöhung ihres eigenen Seins miteinander kooperieren müssen, desto gesicherter erscheint nicht nur die Erhaltung, sondern auch der Fortschritt der Kultur in qualitativer, intensiver und extensiver Hinsicht. Die Geschichte bewegt sich nicht automatisch einem feststehenden Ziele zu, das sie erreichen muß, ob die Menschen wollen oder nicht; insofern kann es immer wieder Rückschläge geben, wofern eben die Menschen lässiger in ihren Bemühungen werden. Aber die Geschichte zeigt, daß die Menschheit fortschreiten kann, wenn sie ihre geistigen Kräfte zu verwerten weiß, wenn sie den Willen zur Einsicht in das Zweckgemäße und den Willen zur Durchführung des Erkannten aufbringt. Die geschichtliche Menschheit gestaltet sich ihr Los selbst, sie realisiert selbständig Zwecke, die sie sich aus eigenem setzt. Und die Richtung der geschichtlichen Bewegung ist in der Tat eine solche, daß man, auf Grund der Tendenzen des menschlichen Geistes selbst, mit hoher Wahrscheinlichkeit schließen darf, daß immer wieder das Fortschrittliche überwiegen werde. Der Glaube an den Fortschritt stützt sich nicht zum wenigsten auf die Tatsache, daß heute der Fortschrittswille selbst zu einem geschichtlichen Faktor geworden ist, der, einmal geweckt und immer mehr erstarkend, immer wieder es versuchen muß, alles, was die Einheit des Kulturbewußtseins zu stören geeignet ist, zu beseitigen, um die Richtung des universalen Kulturwillens

konsequent festzuhalten. Die Selbstregulation, welche dem Kulturprozesse zugrunde liegt, muß um so besser funktionieren, je energischer und zielbewußter der menschliche Anpassungs- und Vervollkommnungswille wird.[1]) Die Schäden der Kultur heilt die Kultur selbst, die Erfahrungen, welche der Mensch durch all das Verfehlte seines Handelns und Gestaltens erleidet, werden zu einem Stachel, der ihn in der Richtung zum Besseren, Zweckmäßigeren antreibt, der ihn immer tauglichere Mittel zur Erreichung seiner Ziele wählen läßt. „So arbeitet sich auch in den Kräften des Menschen der übertreibende Mißbrauch mit der Zeit zum guten Gebrauch um; durch Extreme und Schwankungen zu beiden Seiten wird notwendig zuletzt die schöne Mitte eines dauernden Wohlstandes in einer regelmäßigen Bewegung. Nur, was im Menschenreiche geschehen soll, muß durch Menschen bewirkt werden; wir leiden so lange unter unserer eigenen Schuld, bis wir, ohne Wunder der Gottheit, den bessern Gebrauch unserer Kräfte selbst lernen" (Herder). Nur in beständigem Kampfe wird der Menschengeist Herr über alles Naturhafte, nur auf dem Wege immer umfassenderer Überwindung des Irrationalen kommt in ihm die Vernunft zur Herrschaft. Daher gilt das von Hegel Gesagte vollauf: „So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahre Hindernis seiner selbst zu überwinden; die Entwicklung ... ist im Geiste ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen, aber er selbst versteckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst" (Vorles. über d. Philos. d. Geschichte, Reclam, S. 97). Der seine Unvollkommenheit empfindende Geist strebt in der Tat, zu sich selbst zu kommen, d. h. sich seinem eigenen Ideale immer mehr zu nähern. Der Gang der Weltgeschichte bestätigt den Hegelschen Gedanken, daß jene „der Fortschritt im Bewußtsein

---

[1]) Mit Recht erklärt Natorp, daß „eben in dem Grade wie die soziale Erkenntnis und der soziale Wille sich entfalten und damit auch die ihnen an sich zukommende beherrschende Stellung gegenüber den vegetativen Funktionen erringen, der Fortschritt allgemein zielsicherer, ununterbrochener, mit einem Wort ‚zwingender' wird" (Sozialpädagogik[3], S. XIII f.).



der Freiheit" ist (a. a. o. S. 53). „Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich" (S. 124). Voluntaristisch aufgefaßt, bedeutet dies, daß die Geschichte den Aufstieg von einer unreflektiven, in das Handeln versenkten triebmäßigen Daseinsweise der Menschheit zu einem seiner Zwecke, seiner Mittel, seiner eigenen Wesenheit und Kraft immer mehr sich bewußt werdenden und so immer freier, immer aktiver, immer selbständiger der Natur gegenüber handelnden Vernunftwillen bedeutet. Die Freiheit, die sich die geschichtliche Menschheit erringt und durch die sie wirkt, schließt aber eine partiale Bindung nicht aus. Eine solche war erstens, in Form aller Arten sozialen Zwanges, ein Erziehungsmittel, durch welches die Menschen an ein Zusammenhalten und Zusammenwirken auch über die engen Grenzen ethnischer Verwandtschaft hinaus gewöhnt wurden. Zweitens ist die Bindung, welche durch die Macht der Sozietät, des Staates, der Religion, der Sitte usw. ausgeübt wird, ein Mittel zur Bändigung von Trieben und Leidenschaften, welche der vollen Menschwerdung der Menschen im Wege stehen. Die äußere Bindung bedeutet eine Vorbereitung zur Freiheit, die selbst aber wieder eine innere, selbstgewollte Bindung zum Korrelat hat.

Daß die Menschheit ihre Bestimmung erfülle, d. h. daß sie alle ihre Potenzen entfalte und ihre Kräfte betätige, so aber, daß die höchstmöglichen Leistungen dadurch erzielt werden, daß sie also eine immer weiter um sich greifende Kultur schaffe, durch die sie zugleich sich selbst zu höherem Sein entwickelt, das ist der „Sinn" der Geschichte, das ist deren „Zweck". Mögen auch die Individuen und Völker, welche in der Geschichte aufgetreten sind, oft ganz andere Ziele bewußt verfolgt haben als die Förderung der Kultur und Humanität, als Resultat der Wechselwirkungen aller der Kräfte, die im geschichtlichen Leben sich geltend gemacht haben, springt sie letzten Endes doch heraus. An dem großen Werke der humanen Kultur muß schließlich alles Menschliche mitarbeiten, selbst gegen den eigenen Willen. Hegel hat es vortrefflich erkannt, „daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie

unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und in ihrer Absicht lag" (Philos. d. Gesch. S. 63). Und er bemerkt geistreich, es sei „die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt" (a. a. o. S. 70). Ohne den Hegelschen Panlogismus akzeptieren zu müssen, ohne alles Wirkliche für vernünftig zu halten, kann man doch so weit mit Hegel gehen, daß man zugibt, schließlich sei es doch das Vernünftige, Zweckmäßige, was in der geschichtlichen Entwicklung obsiege. Freilich nicht von selbst, weder mit metaphysischer noch mit naturgeschichtlicher Notwendigkeit, sondern mit psychologischer und teleologischer Notwendigkeit als Korrelat der Willenskausalität, als Ergebnis eines immer mehr sich ausbreitenden und entfaltenden Willens zur Vernunft, des Menschheitswillens, der seine Einheit gegenüber allem, was ihr widerspricht, kämpfend und arbeitend zu bewähren sucht. Der Glaube an den Fortschritt läßt sich durch den Hinweis auf Unvollkommenheiten des kulturellen oder sozialen Seins nicht beeinträchtigen. Man fühlt, es muß besser werden, nicht weil es so bestimmt ist, sondern weil ein seiner Würde bewußt gewordener Menschenwille solche Unvollkommenheiten und Übel auf die Dauer nicht erträgt, weil er von innen her den Antrieb empfängt, unablässig in der Richtung zum Menschheits- und Kulturideal, zum Ideal des Vollmenschen und der Vollkultur, fortzuschreiten. Unablässig — dies bedeutet nicht, daß stets ein Fortschritt erfolgt, daß jeder und alles fortschreitet, sondern nur, daß trotz aller Irr- und Umwege der menschliche Grundwille sich schließlich immer wieder des rechten Weges bewußt wird, d. h., daß er die Mittel ergreift, die seinen Zielen entsprechen.[1]) In dem Ideale der humanen Kultur ist alles zusammengeschlossen,

[1]) „Unveränderlich ist das Ziel, nach welchem der Mensch seiner Natur zufolge strebt; veränderlich der Weg zu diesem Ziele. Das Ziel schreibt der Wille vor, den Weg zeigt der Intellekt. Der Wille nach dem Wahren, Guten, Schönen ist das Unveränderliche, die Erkenntnis der Mittel und Wege dazu das Veränderliche" (Frauenstaedt, Blicke in d. intellekt., phys. u. moral. Welt, S. 316 f.).



was die Erhöhung des Menschen über die Natur ausmacht, was ihn zu einem aktiven, selbstbewußten Bürger im „Reich der Zwecke" macht. Zur Vollkultur gehört, wie wir bereits wissen, die Harmonie in der größtmöglichen Entfaltung wertvoller Kräfte, die Ausbildung des Geisteslebens in allen dessen Richtungen, die Differenzierung der Persönlichkeit und deren Einordnung in eine Kulturgemeinschaft, deren Devise lautet: jeder für die Gesamtheit, die Gesamtheit für jeden. Viel Leid, viel Ungemach ist der Menschheit beschieden, viele Kämpfe wird sie noch zu bestehen haben, um nur in der Richtung zum Ideal wenigstens etwas fortzukommen. Aber der Glaube ist doch erlaubt, die Menschheit könne sich, wenn sie immer strebend sich bemüht, von ihren größten Übeln erlösen und dem „Richtigen" immer mehr zusteuern. „Im menschlichen Wissen und Wollen," sagt Hegel, „kommt das Vernünftige zu seiner Existenz". Wissen und Wille — das sind in der Tat die Faktoren, deren nicht zu leugnender Fortschritt den menschlichen Gesamtfortschritt verbürgt. Alle die Einseitigkeiten und Extreme, durch die der Weg der Geschichte hindurchgeht, können die im ganzen immer mehr erfolgreiche Anstrebung des Einheitsideals, der möglichsten Harmonie des menschlichen Seins und Willens nicht verhindern.

Nach Hegel ist die Weltgeschichte „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Inwiefern dies richtig ist, haben wir gezeigt. Nicht im Widerspruche dazu steht es, wenn wir, an Herder anknüpfend, als die geschichtliche Grundformel den Satz hinstellen: Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Humanität und im Willen zur Humanität. Dem Humanitätsideal ist der „conatus der Geschichte" zugewandt. Die Humanität selbst aber vollendet sich in der Schöpfung geistiger Werte. Inwiefern sich die Geschichte auf diese Weise in den Zusammenhang des universalen Geisteslebens eingliedert, hätte die Metaphysik zu zeigen. Ist, wie wir es annehmen dürfen, das All an sich eine Geisteswelt, ein unendliches Reich der Zwecke, dann ist die geschichtliche Arbeit der Menschheit nicht umsonst gewesen, dann können wir glauben, daß die von den Menschen geschaffenen Werte nicht verloren gehen, sondern auf irgend eine Weise in dem

geistigen Kosmos ihre unverlierbare Funktion ausüben oder zu dem Aufbau dieses Kosmos direkt und durch ihre Nachwirkungen beitragen. Es darf dann die Menschheit ruhig von sich sagen:

> Es kann die Spur von meinen Erdentagen
> Nicht in Äonen untergehn.

Anhang.

1. Der Panpsychismus.[1])

Niemand, der die historische Entwicklung der Naturwissenschaft mit kritischem Blicke verfolgt hat, wird leugnen können, daß die Gewinnung eines Standpunktes, wie ihn die moderne Naturforschung in umfassendster Weise einnimmt, des Standpunktes der quantitativen, mechanistisch-energetischen Naturauffassung, eine außerordentliche Errungenschaft bedeutet. Indem die Naturforschung ihr Streben auf möglichste Exaktheit richtet, auf alle metaphysischen „qualitates occultae" verzichtet, um den erfahrbaren Zusammenhang der objektiven Phänomene selbst zu erkennen und begrifflich zu fixieren, indem sie die so gefundenen konstanten Zusammenhänge zu Gesetzesformeln denkend verarbeitet und sie mathematisch-eindeutig formuliert, vermag sie ein stetig wachsendes, ungeheures Gebiet des im Raume Wirklichen denkend zu beherrschen, geistig zu bewältigen und es der Praxis, der Technik jeglicher Form dienstbar zu machen.

In ihrem Streben, die Fülle der Naturerscheinungen zu vereinheitlichen und zu berechnen, hat die quantitative Naturauffassung nicht bloß den vollsten Anspruch, sondern auch die strengste Pflicht zur Konsequenz ihres Verfahrens für jedes Teilstück der Natur. Irgendwelche Ausnahmen sind ihr nicht gestattet. Ob es sich um die begrifflich-rechnerische Verarbeitung von Massen- oder von Molekularerscheinungen, ob es sich um physikalische oder chemische, ob es sich endlich um Vorgänge im Anorganischen oder im Organischen handelt, ist einerlei: in

[1]) Auf Grundlage einer in der „Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre" (1907, S. 209 ff.) erschienenen Abhandlung.

allen Fällen erfordert es die Konsequenz des einmal gewählten Gesichtspunktes der Betrachtung und der Methode der Beschreibung und kausalen Erklärung, daß alles physische Geschehen, wirkliches und mögliches, beobachtetes oder gedachtes, tatsächliches oder hypothetisches, quantitativ bestimmt wird, indem es auf Bewegung oder auf Energie zurückgeführt wird. Die Umsetzung der Qualität in Quantität, um die es sich für die exakte Naturwissenschaft in erster Linie handelt, kann prinzipiell nirgends Halt machen, sie muß das Einfachste wie das Komplizierteste zu bewältigen suchen, um möglichste Einheit und größtmöglichen Zusammenhang der Phänomene zu gewinnen.

Für die Betrachtungsweise der quantitativen Naturerklärung stellt sich die Welt raumzeitlicher Phänomene als ein unendliches, unbegrenztes System von Bewegungen oder Energien verschiedener Art und Richtung dar. In diesem System entsteht nichts Neues, was nicht sein Äquivalent in anderem Geschehen hat, und nichts wird zu nichts. Weder Materie noch Kraft oder Energie erfährt in diesem System einen Zuwachs oder eine Abnahme, die gleiche Menge des Seins und des Wirkens erhält sich im Wandel der Formen des Seins und Geschehens konstant, nur Umwandlungen von Energieformen in andere und Umlagerungen von Massenteilen, neue Kombinationen und Komplexionen, alle mit kausaler Notwendigkeit auseinander hervorgehend, finden statt. Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität, welches schließlich auf einem apriorischen, logischen Denkgesetz beruht und durch die Erfahrung ausnahmslos und jederzeit bestätigt wird, fordert die Lückenlosigkeit der mechanisch-energetischen Reihen. Bewegung und Energie können und müssen immer wieder aus Bewegungen und Energien kausal abgeleitet werden, nirgends darf der einmal eingenommene Standpunkt der Betrachtung verlassen, preisgegeben werden, nirgends und niemals bleibt also Platz für das Eingreifen einer nicht mechanischen oder nicht energetischen Ursache in die Reihe der physischen Phänomene. Und das Gleiche ergibt sich aus dem Gesetze der Erhaltung der Energie, wonach jedes Auftreten oder Verschwinden von Energie seine Ursache in dem Verschwinden oder Auftreten einer äquivalenten Menge Energie haben muß, so daß eine nichtenergetische, nicht physische Ursache in der Reihe der physi-

kalisch-chemischen Arbeitsprozesse keinen Platz finden kann. Kurz, für die quantitative, mechanistisch-energetische Naturbetrachtung darf und kann es keine anderen Ursachen und Wirkungen physischer Vorgänge geben, als eben wieder physische. Übersinnliche, immaterielle, rein geistige Faktoren können von diesem Standpunkte aus nicht zugelassen werden, sie spielen im Reiche des Physischen als solchen und als Gegenstand der quantitativen Naturauffassung keine Rolle. Die Reihe der physikalischen Kausalität, im Anorganischen wie im Organischen, ist geschlossen.

Durch dieses Ausschließen von nicht-physischen, der äußeren Erfahrung nicht zugänglichen Qualitäten und Kräften wird die volle Homogenität der aufgestellten Kausalreihen erreicht, wie sie das logische Prinzip vom zureichenden Grunde verlangt. Es wird ferner erreicht, daß die objektiven Phänomene selbst in allen ihren Merkmalen und in möglichst vielen ihrer Abhängigkeiten voneinander zur Geltung für die Erkenntnis kommen, während in früheren Perioden der Forschung vielfach diese Phänomene zugunsten nicht-phänomenaler, metaphysischer Qualitäten und Wesenheiten vernachlässigt wurden. Innerhalb der exakten, rechnerisch verfahrenden Naturwissenschaft hat die „positivistische“ Methode, so wenig dieselbe auch die endgültige Methode der philosophischen Weltanschauungslehre sein muß und kann, nur Gutes geleistet. Ebenso kann die mechanistische Naturauffassung, soweit sie eine Methode und ein Gesichtspunkt der Betrachtung und Verarbeitung objektiver Erfahrungsinhalte ist, nur günstige Resultate erzielen. Wer den Standpunkt der äußeren, sinnlich vermittelten Erfahrung konsequent und zielbewußt einnimmt, für den gibt es prinzipiell und durchgängig nur Bewegung und Energie in der Welt, nachdem er einmal methodisch die Sinnesqualitäten (Farben, Töne, Gerüche usw.) als subjektive, wenn auch objektiv mitbedingte, Empfindungen erkannt und fixiert hat. Die Welt der quantitativen Naturauffassung ist seelenleer, apsychisch, rein materiell-energetisch, und warum? Nicht etwa, weil die Wirklichkeit „an sich“ so ist, nicht weil alles Sein bloß körperlich ist, nicht weil Psychisches unwirksamer Schein, Epiphänomen oder dergleichen ist, wie die Materialisten meinen, sondern weil, wie die Erkenntnistheorie

und Wissenschaftsgeschichte es klipp und klar zeigen, die Forschung zwecks Objektivierung, Vereinheitlichung und Meßbarkeit keit der Erfahrungsinhalte diese durch Abstraktion vom erlebenden Bewußtsein, vom Subjekt und durch entsprechende Kategorisierung zu einem mechanistisch-energetischen Naturbilde methodisch gestaltet. Die Natur, wie die quantitative Forschung sie erfaßt und denkt, hat also, mit Kant gesprochen, volle „empirische Realität", sie ist für jeden Erfahrenden und Denkenden vorfindbar und mit empirisch-logischer Notwendigkeit konstatierbar — aber sie ist, erkenntnistheoretisch betrachtet, doch nur ein Abstraktionsgebilde; ein Gebilde methodischer Geistesarbeit, die aber nicht willkürlich subjektiv ist, sondern in den Relationen der Dinge selbst ihr Fundament hat. In voller, lebendiger Wirklichkeit bilden äußere und innere Erfahrung die beiden Seiten einer einheitlichen Gesamterfahrung, in welcher aller objektive Gehalt der Gegenstand oder zum mindesten das Korrelat eines subjektiven Erlebens ist, ohne daß damit die Außenwelt etwa bloße Vorstellung individueller Subjekte ist. Gemeint ist nur, daß alles, was wir von Dingen im Raume erfahrungsmäßig aussagen können, sich aus Elementen zusammensetzt, die außerhalb alles erfahrenden Bewußtseins nicht existieren, die also ihrer Qualität nach — nicht aber nach ihrer festen Bestimmtheit des Auftretens in dieser und jener Form, in diesem und jenem Zusammenhange — durch ein erkennendes „Subjekt überhaupt" bedingt sind. Kurz, die Erkenntnistheorie vermag unschwer zu zeigen, daß das Objektive im Raume, die mechanisch-energetische Realität, kein „Ding an sich", kein unabhängig von allem Bewußtsein Existierendes, wenn auch ein vom individuell-subjektiven Wahrnehmen und Denken unabhängig Seiendes ist.

Zugleich zeigt aber die erkenntnistheoretische Besinnung, daß dem Materiellen, welches als solches nur eine „wohlgegründete Erscheinung" (phaenomenon bene fundatum) ist, etwas im „An sich" des Wirklichen entsprechen muß, woraus die feste Bestimmtheit des hic et nunc zu begreifen ist, die im erlebenden Subjekt allein nicht ihre Quelle haben kann, von dessen Willkür und Launen die Außenwelt völlig unabhängig ist. Es muß ein „An sich" der Objekte geben, welches nicht selbst ob-

jektiv erscheint, aber den „metaphysischen" Grund des Auftretens objektiver Phänomene für das Subjekt bildet. Dieses „An sich" kann natürlich, da die räumlich-kausale Verbindung der Erscheinungen als solche schon von den „Formen" (Kategorien) des erkennenden Bewußtseins abhängig ist, nicht wieder räumlich, materiell sein. Man kann dessen Qualität ganz unbestimmt lassen und sie, wie Kant es tut, für absolut unerkennbar halten. Aber man kann auch, bei allem Wissen um die direkte Nichterkennbarkeit des „An sich" der Dinge, aus der inneren Erfahrung per analogiam auf das Wesen dieses „An sich" schließen und kommt dann, Leibniz sich nähernd, zu folgendem Ergebnis. Von dem Umstande ausgehend, daß wir selbst, die wir vom Standpunkte der äußeren Erfahrung physische Wesen, mechanisch-energetische Systeme sind, aus dem Gesichtspunkte der innern, unmittelbaren Erfahrung psychische Organisationen, vorstellend-fühlend-wollende Subjekte sind, so daß unser Selbst nicht dualistisch aus zwei Wesen zusammengesetzt, sondern nur ein Wesen, ein Monon ist, das zwei Seiten oder Betrachtungs- oder Erscheinungsweisen aufweist — von diesem Umstande ausgehend, können wir mit guten Gründen schließen, daß nicht bloß wir, sondern auch die Mitmenschen, die Tiere, die Pflanzen, ja auch die anorganischen Dinge von „außen" betrachtet Körper oder Energiekomplexe, von „innen" aber, d. h. für sich selbst im unmittelbaren Eigensein und Eigenleben, uns analoge „Subjekte" sind, daß sie also Einheiten und Ausgangspunkte einer innerlichen „Regsamkeit", eines psychischen oder mindestens quasipsychischen Tuns und Reagierens sind oder als Elemente enthalten. Mit anderen Worten: was vom Standpunkte äußerer Erfahrung und physikalisch-chemischer Erkenntnis ein objektives, räumliches, materielles Phänomen ist, das als solches nur in Beziehung zu einem (wirklichen oder möglichen) perzipierenden Bewußtsein Existenz hat, ist an sich und für sich, seinem „Innensein" nach selbst eine Art Bewußtsein, selbst eine Art Perzipieren, verbunden mit (Gefühl als Moment einschließenden) Streben. Hinter der Quantität verbirgt sich lebendige Qualität, die im Quantitativen aber symbolisch zum Ausdruck gelangt, nur daß die quantitative Naturauffassung als solche dieses qualitative Innensein der

Dinge ignoriert, ignorieren muß, weil sie es für ihre Zwecke nicht verwerten kann. Der Mechanismus der Welt zeigt sich so im Kleinen wie im Großen als die Objektivation oder Erscheinung oder als der „Ausdruck" einer lebendigen Regsamkeit psychischer Art, angefangen vom niedrigsten, dumpfen „Bewußtseinsdifferential" bis zum klaren, deutlichen, differenzierten Bewußtsein im Sinne des Wissens und des Selbstbewußtseins. Der Mechanismus als ein Zeichensystem für den universalen Psychismus — das ist das Ergebnis der Erkenntniskritik und Metaphysik.

Der Panpsychismus, zu dem wir hiermit gelangen, unterscheidet sich scharf von jener Fassung der Allbeseelungslehre, wie sie im „Animismus" der Urvölker, sowie in manchen metaphysischen Konstruktionen älterer und neuerer Zeit zu finden ist. Er will vor allem den Fehler des groben Anthropomorphismus und Anthropopathismus vermeiden. Es ist aber, das sei nachdrücklichst betont, noch keineswegs ein unberechtigter, unwissenschaftlicher Anthropomorphismus, wenn man dem Wirklichen in seiner Gesamtheit eine „Innerlichkeit" oder „Subjektivität" zuschreibt. Wir dürfen nur den Dingen nichts beilegen, was in dieser bestimmten, komplizierten, entwickelten Form nur den höheren Lebewesen und sogar nur der Spezies Mensch zukommen kann, was den Besitz eines besonders konstituierten und zentralisierten Nervensystems usw. voraussetzt. Wir dürfen also den Dingen nicht ein Bewußtsein wie das unsrige, nicht Planmäßigkeit des Denkens und Wollens, nicht Überlegungen schwieriger Art, nicht Affekte und Leidenschaften gleich den unsrigen, nicht ein klares Wissen um das Tun und Treiben und dessen Ziele zuschreiben. Absolut unbewußtes psychisches Geschehen freilich gibt es nicht, denn „psychisch" und „bewußt" (d. h. für ein Subjekt oder Erlebnis) sind eins; aber bei weitem nicht jeder Bewußtseinsvorgang ist auch gewußt, d. h. reflektiert, apperzipiert, von der Aufmerksamkeit für sich erfaßt und aus dem Getriebe des seelischen Lebens herausgehoben, und nicht alles psychische Geschehen ist in seinen Beziehungen zum Erlebniszusammenhang bewußt. Es ist also den niederen Seinsstufen nur ein unentfaltetes, der Gewußtheit, Konzentration und des klaren Zusammenhanges ermangelndes Bewußtsein sowie

ein noch nicht zum eigentlichen Selbstbewußtsein potenziertes Ich- oder Subjektgefühl zuzuerkennen, nicht etwa ein Sinnen und Trachten, Wissen und Entscheiden, wie der Mensch und zum Teil auch schon die höheren Tiere es besitzen. Wohl dürfte schon dem einfachsten Seinsfaktor so etwas wie ein „Wille" zukommen, aber nicht ein auf Urteil, Begriff, Schließen beruhender, zwischen einer Mehrzahl von Motiven entscheidender Wille, sondern nur ein einfacher, eindeutig bestimmter, impulsiver Wille, ein Trieb oder Streben — sei es zur Erhaltung und Wiederherstellung der eigenen Einheit, sei es zur Abwehr schädigender, störender Reize. Das Innensein des materiellen Geschehens ist am besten als ein System triebartiger Reaktionen auf Reize, also „zielstrebiger" Handlungen aufzufassen.

Hierbei ist aber noch folgendes zu beachten. Erstens hat nicht etwa jeder noch so äußerlich zusammengekommene Komplex eine eigene Seele, ein eigenes Bewußtsein. Ein Tisch, ein Stein u. dgl. ist keine innere Einheit, ist nur ein Aggregat von Dingen, von Elementen und hat als solches kein Eigenleben, kein Eigenbewußtsein. Von dem Animismus der Urmenschen und des Kindes, welche die Dinge ihrer Umgebung, soweit sie ihnen auffallen, für quasipersönliche, selbstbewußte, Gutes oder Böses wollende Wesen halten, ist der philosophische Panpsychismus weit entfernt. Ja, er wird es sich wohl auch versagen müssen, etwa den Planeten — wie Fechner und andere es tun — eine besondere Seele zuzuschreiben, jedenfalls muß die Lehre von den „Planetengeistern" noch sehr revidiert werden, soll sie dem Vorwurfe der Phantasterei nicht ausgesetzt bleiben. Zweitens ist auf die Tatsache der Mechanisierung (Automatisierung) des Psychischen gebührend Rücksicht zu nehmen. Wir wissen, daß durch Wiederholung und Übung Vorgänge, die anfangs willkürlich und klar bewußt in der Psyche stattfanden, mit der Zeit immer mehr an Bewußtheit und Willkürlichkeit verlieren, so daß sie schließlich völlig automatisch, reflexartig werden können. Es ist wahrscheinlich, daß alle Reflexbewegungen des Organismus aus ursprünglichen Willens- und Triebakten zweckmäßiger Art sich phylogenetisch entwickelt haben. Sie sind aber deshalb keineswegs apsychisch, rein physisch, sondern es ist in ihnen nur das Psychische selbst so „mechanisiert", daß es blitzschnell

funktioniert, ohne für sich selbst zum Bewußtsein zu gelangen. Die feste Bestimmtheit und Eindeutigkeit eines großen Teiles des Naturgeschehens dürfte nun letzten Endes auf eine solche Mechanisierung eines ursprünglich bewußteren, lebendigeren Reagierens zurückzuführen sein. Was von außen als mechanische Kausalität sich darstellt, als notwendige Verknüpfung von Bewegungen und Energien, das wird erst dadurch wahrhaft sinnvoll, daß wir annehmen, es ist für sich ein noch jetzt oder dereinst „lebendiges“, „psychisches“ Getriebe, ein (immanent-subjektives) „Zielstreben“, eine sich selbst zu verwirklichen strebende *Finalität*, ein System direkter und indirekter, primärer und abgeleiteter, „lebendiger“ und „mechanischer“ *Zwecksetzungen* einfachster und komplizierter Art. *Die Kausalität als Erscheinung, Folge und Verwirklichungsmittel der Finalität, der Mechanismus als Ausdruck der Teleologie* — das ist ein Gedanke, der erst noch der gründlichen Bearbeitung bedarf. Es ist hierbei das Gesetz der „Heterogonie der Zwecke“ umfassend heranzuziehen, wodurch eine allmähliche Anhäufung von Zwecken und Zweckmäßigkeiten ohne bewußte Voraussicht und Vorauswollung einfach dadurch erfolgt, daß die Wirkungen und Nebenerfolge von Zwecken, sofern sie irgendwie in der Richtung des Strebens liegen, in der Folge selbst zu Zwecken werden können und oft auch werden. Und es ist ferner auf die *Zufälligkeit der Mittel*, welche sich in den Dienst der Zielstrebigkeit stellen können, zu achten, also auf die Möglichkeit, verschiedene, teilweise ohne vorher gegebene Beziehung zum jeweiligen Zwecke stehende Entwicklungsmöglichkeiten zu realisieren. Endlich ist die Bedeutung des „Milieu“, der durch ihre besonderen Verhältnisse die Wesen immer von neuem anreizenden, nötigenden, vermittelst der Bedürfnisse zum zielstrebigen Reagieren determinierenden Umgebung hervorzuheben. In aller Entwicklung der Wesen und Arten wirken stets *innere und äußere Faktoren*, innere Finalität und äußere Kausalität zur Herstellung des schließlichen Anpassungsresultates zusammen, allerdings mit Überwiegen bald des einen, bald des anderen Faktors.

Mechanismus (im weitesten, jeden physischen Kausalismus umfassenden Sinn) und Teleologie sind in Wahrheit letzten Endes im wesentlichen nur *zwei Betrachtungsweisen eines Ge-*

schehenszusammenhangs. Was von außen als Kausalreihe: Ursache-Wirkung sich darstellt bzw. darstellen läßt, ist von innen, von einem andern Gesichtspunkt aus gesehen oder gedacht, eine Finalreihe: Mittel-Zweck. Was zeitlich nach der Ursache als deren Wirkung auftritt, kann sehr wohl ohne Widerspruch die Ursache selbst determinieren, indem es in einem, wenn auch noch so primitiven Bewußtsein antizipiert, strebend gesetzt ist, indem es also, bevor es aktuell als Wirkung in die Erscheinung tritt, schon den Inhalt, den Zielpunkt eines Strebens, einer Tendenz bildet, durch deren Betätigung es realisiert wird. Es ist also an sich eine innere, psychologische, finale Notwendigkeit, die objektiv, physikalisch als kausal-mechanischer Zusammenhang erfahren wird. Natürlich sind nicht alle Wirkungen in der Natur direkte Ziele oder Zwecke, wir erinnerten ja selbst an die „Heterogonie“ der Zwecke, aber irgendwo und irgendwann liegen den Kausalreihen finale Zusammenhänge zugrunde. Die Finalität geht in gewissem Sinne der Kausalität voran, ist schon eine Bedingung derselben oder, wie R. Goldscheid richtig erklärt, die „Richtung“ des Urgeschehens ist das Apriori der Kausalität. Indem, kann man annehmen, die Wesen, die irgend eine ursprüngliche oder abgeleitete Richtung des Seins und Tuns besitzen, einander stören und sonst beeinflussen, aus inneren Tendenzen zur Aktion und Reaktion heraus, stellen sich die Resultate dieser Beeinflussungen objektiv-phänomenal als physische Kausalreihen dar. Das Universum ist also, wenigstens metaphysisch gedeutet, final und kausal zugleich, ohne daß es zwei Arten von Ursachen im dualistischen Sinne gibt. So verlangt es die monistische Teleologie, der teleologische Monismus ideal-realistischer Art, für den das Physische und Kausale die objektive Erscheinung eines Psychischen und Finalen ist.

Damit ist auch schon angedeutet, daß man Anhänger eines allgemeinen „Psychismus“ sein kann, ohne sich zur Theorie der psycho-physischen Wechselwirkung zu bekennen. Daß aber physische und psychische Vorgänge einander in bestimmter Weise entsprechen, koordiniert sind, daß sie durcheinander funktionell bedingt sind, in dem Sinne, daß bestimmte physische Prozesse ohne bestimmte psychische Prozesse nicht auftreten (bzw. ausbleiben), und umgekehrt, daß also ein durchgängiger

„Parallelismus“ zwischen Seele und Leib, Psychischem und Physischem besteht, das ist nicht zu leugnen. Zwar kann das Psychische als solches auf Physisches als solches nicht kausal einwirken und umgekehrt. Aber da alles Physische die Manifestation, der sichtbare Ausdruck eines (lebendigen oder „mechanisierten“) Psychischen ist, so ist dieses eine Bedingung jenes, ein letzter Grund des Auftretens physischer Erscheinung. Jeder physische Vorgang hat als (phänomenale) Ursache und Wirkung wieder einen physischen Vorgang, bis ins Unendliche, da die Reihe niemals durchbrochen sein kann. Ebenso hat alles Psychische psychische Ursachen und Wirkungen. Ergänzt man aber den Standpunkt der äußeren Erfahrung durch den der inneren, so ergibt sich, daß jede physische Reihe ihr Gegenstück in dem Auftreten einer psychischen, deren Außenseite sie ja bildet, haben muß, daß sie also letzten Endes durch einen psychischen Kausalnexus bedingt ist. Diese Ergänzung des physikalisch-chemischen durch den psychologischen (bzw. metaphysischen) Standpunkt ist nun vielfach notwendig, um die Tatsachen der Erfahrung nicht nur quantitativ zu erklären, sondern auch qualitativ zu verstehen, sinnvoll zu deuten. So muß man z. B. die menschlichen Handlungen insgesamt physikalisch-chemisch beschreiben und analysieren und damit auch erklären können, gemäß dem Satz der Erhaltung der Energie. Für die Biomechanik und Biochemie ist der Mensch wie jeder Organismus nur ein, wenn auch äußerst komplizierter, bestimmt geformter Körper, der den Gesetzen der physischen Natur unterworfen ist. Das Geschehen am Organismus löst sich für diese Seite oder Betrachtungsweise der Biologie in lauter Mechanismen und Chemismen, in lauter Bewegungen oder Energien auf. Der Organismus erscheint hier als ein durch äußere und innere Reize zu physikalisch-chemischen Reaktionen bestimmter Richtungen ausgelöster Automat, der eine starke Gabe der Selbstregulierung bei außerordentlicher Labilität der Konstitution besitzt. Wollen wir aber die Bewegungen des Organismus in ihrem vollen Sinne verstehen, dann genügt diese Betrachtungsweise nicht; wir müssen dann die Biomechanik durch die Biopsychik, bzw. die Biologie psychologisch ergänzen, ebenso wie wir die Psychologie biologisch ergänzen müssen, um der Erfahrung in ihrer Totalität

gerecht zu werden. Wir müssen also die Bewegungen des Organismus jetzt als wirkliche, lebendige Handlungen, als psychisch bedingte Aktionen und Reaktionen auffassen, und es wird jetzt der Gesichtspunkt des Zwecks, Ziels, Motivs, also die Finalität zum Leitfaden der Erklärung, zur heuristischen Kategorie. Wir fragen nun nicht mehr nach der phänomenalen Ursache einer Bewegung oder eines körperlichen Zustandes, sondern stellen nun unsere Aufmerksamkeit auf das Weshalb und Wozu der Handlung, die zugleich eine „innere“ Tätigkeit ist und als solche einen psychischen Grund, ein Motiv, einen Zweck haben muß. So begreifen wir etwa das Zustandekommen eines Kunstwerkes erst, wenn wir die psychische Organisation eines Menschen, freilich in Abhängigkeit vom Milieu usw. erkannt haben; die gesamten Geisteswissenschaften forschen nach den psychischen Ursachen und Wirkungen von Kulturhandlungen, die physische Seite derselben kommt für sie nur ganz nebenher in Betracht. Die Außenseite jeder Handlung ist durch deren Innensein bedingt, daher gehört zu den Gründen einer Handlung das Innensein, das Psychische vorangehender Handlungen, die von „außen“ rein physisch sind. Der Organismus ist von „innen“ gesehen eine psychische Organisation, die sich der Umgebung (bzw. diese sich) anpaßt, sich differenziert, sich zentralisiert, entwickelt usw., die also auf sich selbst zurückwirkt, gemäß dem Prinzip der Korrelation und Koadaptation. Dieses System zielstrebiger und vielfach auch zweckmäßiger Handlungen, welche als solche „innere“ Trieb- und Willenshandlungen bzw. deren „automatisierte“ Resultate und Residuen sind, stellt sich objektiv als leiblicher Organismus dar, dessen Reaktionen und Veränderungen also psychisch bedingt, begründet sind, wenn sie auch naturgesetzlich nur physische Ursachen und Wirkungen haben. So ist z. B. die dem Affekt des Zornes entsprechende Miene rein physiologisch aus Nervenbewegungen usw. zu erklären, zugleich aber hat sie im psychischen Zustand, den wir eben als „Zorn“ bezeichnen, ihren inneren Grund, ihre Grundlage, ihre Bedingung, die sie uns erst sinnvoll, verständlich, vertraut macht. Denn „Begreifen“ heißt hier letzten Endes, das „Motiv“ einer Handlung kennen, das wir bei uns selbst unmittelbar erfassen und verstehen.

Wir sehen also: trotz aller Ablehnung einer eigentlich, ontologisch zu nehmenden psychophysischen Wechselwirkung, welche die von uns verfochtene „parallelistische" Identitätstheorie involviert, sind wir doch keineswegs der Ansicht, daß das Psychische nicht an den Handlungen der Organismen beteiligt sei. Im Gegenteil, wir glauben, daß die Tatsachen der Biologie zwar zunächst rein kausal, physikalisch-chemisch, und zwar konsequent in allen hieher gehörigen Punkten zu beschreiben, analysieren und erklären sind, sofern es sich eben um die quantitative Betrachtungsweise handelt, daß sie aber ebenso, und dies ist zur Verständlichkeit des Sinnes und der Bedeutung der biologischen Prozesse notwendig, soweit als möglich auch der biopsychischen Interpretation zuzuführen sind, bis herab zu den einfachsten Lebewesen, die wir kennen. Erst die Ergänzung der äußeren Erfahrung durch den Befund der inneren und die dieser gemäße Deutung ermöglicht jene subjektiv-immanente, jene Auto-Teleologie, welche in biologischen Prozessen die Objektivation, den physischen Ausdruck psychischer, bedürfnismäßiger und in diesem Ziele zielstrebiger Reaktionen seitens der Organismen erblicken und sie als die innere Bedingung der, anderenteils vom Milieu und der natürlichen Auslese abhängigen objektiven Zweckmäßigkeit betrachten läßt. Vom Standpunkte der äußeren Erfahrung ist zu sagen: Bestimmte Reize erregen in der organischen Substanz bestimmt gerichtete Bewegungen oder Energien, die für den Organismus erhaltungsgemäß ausfallen oder ausfallen können, sei es, daß ein zentralisiertes Nervensystem (Gehirn, Ganglien) mit der erhaltungsgemäßen Reaktion antwortet, sei es, daß (bei niederen Lebewesen) noch die ganze organische Substanz die Fähigkeit hat, welche bei den höheren Organismen nur der Nervensubstanz eignet. Zugleich aber ist diese „Reizung" organischer Substanz, von „innen" betrachtet, ein „Spüren" psychischer Art — angefangen von der dumpfesten Empfindung bis hinauf zum komplizierten Denkakt — welches eine bedürfnisgemäße, auf eine „Selbstregulation" gerichtete Aktion, also eine einfache oder höhere Willenshandlung — die durch Übung „mechanisiert" wird — einleitet. Es liegt also dem Mechanismus und Chemismus ein Psychismus zugrunde, ohne daß die physische Reihe selbst

irgendwo und irgendwann vom Psychischen oder von einem unbekannten vitalistischen Agens („Entelechie“ u. dgl.) durchbrochen wird. Es wird so ganz verständlich, warum Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Strebungen u. dgl. im Biotischen wirksam sind, ohne daß dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität irgendwie widersprochen würde. Und dadurch erst wird ein großer Teil des Widerspruches, der sich gegen die Biopsychik vielfach erhebt, als unberechtigt zurückgewiesen werden können. Nur im Zeichen der „Identitätstheorie“ wird der biologische Psychismus siegen, hüten muß er sich vor der dualistischen Wechselwirkungstheorie, die ihn dem Geiste einer wahrhaft monistischen Weltanschauung abspenstig macht. Das möge auch der Neo-Lamarckismus, der mit Recht das psychische Moment im Biologischen betont und dessen Rolle in den bedürfnisgemäßen Reaktionen und Regulationen, bei der funktionellen Anpassung usw. würdigt, beherzigen. Der haltbare Kern der „animistischen“ Lebenstheorie ist, daß die Psyche, d. h. der Inbegriff psychischer Aktionen, gestaltend und regulierend auf die Organisation wirkt; dagegen erhebt sich nicht das geringste Bedenken, sobald man einsieht, daß die Psyche als solche nicht auf den Körper als physikalisches Objekt, sondern auf das leibliche „Innensein“ wirkt, was von außen als Wirkung der organischen Substanz auf sich selbst erscheint.

Was für die Organismen gilt, ist auch für das Anorganische festzuhalten, nämlich das zum Ausdruck-Kommen des Psychischen und dessen Wirksamkeit im Physischen, ohne daß die psychische Aktivität eine der phänomenalen Ursachen der Phänomene im Raume bildet. Wir müssen oder können annehmen, daß dem objektiven Kausalzusammenhang der körperlichen Erscheinungen ein „innerer“, unserem psychischen Regen und Streben in irgend einem Maße analoger Zusammenhang entspricht. Die physischen Prozesse sind voneinander kausal abhängig, d. h. es tritt ein Vorgang stets und überall nur als notwendige Folge anderer auf, und er selbst hat notwendige Folgen physischer Art. Zugleich aber ist dieser ganze Ablauf der symbolische Ausdruck innerer Wechselbeziehungen, so daß das physische Geschehen direkt oder indirekt psychisch begründet, bedingt ist. Der Einwand, es sei das Psychische an ein Nerven-

system gebunden, könne daher nicht das Innensein schon des Anorganischen bilden, ist nicht stichhaltig. Es ist ja wahr, daß ein kompliziertes, differenziertes und zentralisiertes Seelenleben nur da vorauszusetzen ist, wo dessen sichtbarer Ausdruck, ein Nervensystem bzw. ein Gehirn zu konstatieren ist. Anders ausgedrückt: das höhere geistige Leben ist abhängig von einem niederen, einfachen, „sinnlichen," impulsiv-triebartigen psychischen Sein als seinem Organe, und das stellt sich vom Standpunkt der „äußeren" Erfahrung so dar, daß ein Nervensystem das unentbehrliche „Substrat" des Geistigen bildet, ohne daß es die letzte Ursache, der wahre Produzent desselben ist. Wenn wir aber sehen oder, besser, mit Recht annehmen dürfen, daß schon den elementaren Organismen (Amöben u. a.), die noch kein Nervensystem besitzen, eine Art des Innenseins zukommt, daß also die lebende organische Substanz als solche schon die Fähigkeit besitzen muß, auf Reize zu antworten, welche sie in sich verspürt, irgendwie empfindet und von welchen sie impulsiv erregt wird, wenn wir ferner bedenken, daß die organische Substanz irgendwie aus anorganischer, jedenfalls aber nichtorganisierter Substanz hervorgegangen sein muß, so ist der Gedanke, allem Wirklichen kommt ein Innensein psychischer Art zu, nicht abzuweisen. Vom Standpunkte der äußeren Erfahrung stellt sich allerdings das Nervensystem als der besondere „Träger" des Seelischen dar, aber bei erkenntnistheoretischer Besinnung ergibt sich die Tatsache, daß in gewissem Sinne das Psychische das Primäre ist, das erst in Beziehung zu einem erkennenden Subjekt sich als Physisches bzw. als Organismus mit oder ohne Nervensystem darstellt, darstellen muß, so daß es ohne dieses Physische nicht vorkommt, von ihm nicht abtrennbar ist. Ein einheitliches, klares, selbstbewußtes Bewußtsein kann freilich dem Anorganischen nicht zuerkannt werden, zu einem solchen fehlen hier die Bedingungen, der innige, eigenartige, „strukturelle" Zusammenhang des Organischen; aber eine gewisse Reizbarkeit und ein dieser gemäßes Reagieren kann man dem Anorganischen wohl zuschreiben, wobei man natürlich nicht an die „Mechanisierung", die im Psychischen infolge Wiederholung das Bewußtsein auf ein Minimum hinabdrückt und es aller Iniative beraubt, vergessen darf. Man braucht deswegen noch nicht „Atomseelen" anzunehmen, nicht

weil Atome kein Innensein haben können, sondern weil es nicht angeht, Abstraktionsprodukte und Denkmittel, wie die Atome es sind, zu absolut wirklichen, selbständigen Wesen zu hypostasieren. Wir werden also ebenso wenig Atomseelen annehmen, als wir an die Existenz besonderer Planetengeister u. dgl. recht glauben können. Vor den Ausschreitungen eines groben Hylozoismus müssen wir uns hüten, ebenso vor einer übel angebrachten Mystik. Gewiß ist alles „beseelt", hat alles ein „Innensein", aber nicht alles ist ein selbständiges, besonderes Ich, wenn auch alles am universalen Strome des Seelischen, des Bewußtseins (im weitesten Sinne) Anteil hat.

Daß allem Wirklichen etwas Psychisches zugrunde liegt, dafür sprechen mannigfache Gründe, und es beruht der wohlverstandene Panpsychismus keineswegs auf bloßen Phantasieeingebungen. Zunächst kommt die Erkenntnistheorie zu dem Ergebnis, daß alles Sein außer dem Objekt-Sein, als das es sich dem Erkennen darstellt, für sich eine „Subjektivität" analog der unsrigen ist, daß es also ein inneres Regen und Streben enthält, ferner führt der konsequent durchgeführte, das Postulat des Stetigen im Werden zum Ausdruck bringende Entwicklungsgedanke zu der notwendigen Folgerung, daß, da etwas absolutes Neues nicht entstehen kann, zum mindesten die Anlagen zum Psychischen bereits im Anorganischen bestanden haben müssen. Da aber nach dem Prinzipe der geschlossenen Naturkausalität und der Konstanz der Energie das Psychische keine physischen Ursachen haben kann, so müssen diese Anlagen oder Potenzen selbst schon psychischer Art, gleichsam „Bewußtseinsdifferentiale" sein. Dazu kommt noch, daß die völlige Ungleichartigkeit des Psychischen und Physischen, die ja zwei ganz verschiedenen Betrachtungsweisen der Erfahrung angehören, es verhindert, daß das eine aus dem andern jemals habe entstehen können. Es ist ganz undenkbar, daß aus Physischem ein Psychisches, aus bloßer Bewegung oder Energie ein Bewußtsein, aus einem Innen- ein Außensein, aus der Subjektivität die Objektivität entstehen kann. Die Subjektivität ist ein Korrelat der Objektivität, etwas ganz Eigenartiges; das Erleben als solches kann aus Erlebtem, aus dem Erlebnisinhalt, den das Physische bildet, nicht abgeleitet werden. Es kann ein Er-

leben (Empfinden usw.) als Bewegung oder Energie erscheinen, sich darstellen, aber es selbst ist weder eine bloße Bewegung oder Energie, noch kann das Objektive je in das Subjektsein umschlagen, es kann das Nicht-Ich nie zum Ich werden. Alle Versuche, das Psychische materialistisch aus Physischem abzuleiten, setzen irgendwie das Abzuleitende, das Psychische schon voraus. Das Psychische ist eine Urtatsache, ein Prinzip, wie das Physische, es bildet mit diesem die beiden Seiten oder Daseinsweisen des einen Wirklichen, zu dem es ursprünglich schon gehört. Es entfaltet sich, differenziert sich, steigert sich, aber es wird nicht und vergeht nicht. Es ist kein Schein, keine bloße Erscheinung, denn damit etwas erscheinen kann, muß schon ein Subjekt, dem und ein Psychisches, wodurch es erscheint, gegeben sein; das Psychische ist Vorbedingung aller Erscheinungsmöglichkeit, Voraussetzung einer solchen und daher mehr als Erscheinung. Es ist Sein, Selbstsein, Fürsichsein. Es ist wohl der Kern der Realität, das „An sich" des Physischen, das im Menschen zum Selbstbewußtsein, zum Wissen um sich selbst kommt, während es in der niederen Natur gleichsam schlummert oder träumt, überall aber regsam am Werke ist, zielstrebig wirkt.

Der kritische Panpsychismus oder idealistische Monismus (im Unterschiede vom materialistischen) betrachtet demnach die Naturentwicklung als die Sichtbarkeit einer an sich psychischen und geistigen Evolution. An aller Entwicklung sind psychische Faktoren beteiligt, welche, in Reaktion auf äußere Reize und in Anpassung an äußere Bedingungen und Verhältnisse, diesen gleichsam sich anschmiegend die Richtung der Entwicklung beeinflussen, „zielstrebig," aber großenteils ohne Wissen um die tatsächlich eintretenden Enderfolge der Reaktionen und Aktionen. Insofern kann man mit R. Goldscheid[1]) sagen, daß die Zielstrebigkeit vielfach nur in einer „Richtungsstrebigkeit" besteht, d. h. es besteht eine Sukzession, ein Zusammenhang bedürfnisgemäßer Akte, die sich in einer bestimmten Linie anordnen lassen, also eine bestimmte Richtung konstituieren, welche für den Erkennenden auf ein gewisses,

---

[1]) Der Richtungsbegriff und seine Bedeutung für die Philos. Annalen der Naturphilos., VI. Bd., 1907, S. 58 ff.

wenn auch vielleicht in keiner endlichen Zeit realisiertes „Endziel“ hinweist. Es geht ein Zustand aus dem früheren mit kausaler Notwendigkeit hervor, zugleich aber ist das Antecedens durch das im Streben und teilweise auch in der Vorstellung antizipierte Folgende final bestimmt, und so erweist sich der Mechanismus der Naturkausalität als Objektivation der psychisch-finalen Innenwirksamkeit, deren Höherentwicklung die zweckbewußte, von klaren Ideen geleitete, spontane Aktivität des menschlichen Geistes ist. So wie die gesamte Wirklichkeit der äußeren Erfahrung ein einheitliches Bild als bewegte Materie oder als mannigfach sich umsetzende Energie darbietet, so ist sie auch innerlich einheitlich, von einem und demselben Prinzip durchwaltet und beseelt; ein und dasselbe Triebwerk kommt im Anorganischen und Organischen zum Ausdruck. Gewiß ist das Höhere, Kompliziertere aus dem Niederen, Einfacheren genetisch zu begreifen, abzuleiten, aus dem es sich entwickelt hat. Aber es ist auch von Nutzen, das Niedere aus dem Höheren verständlich zu machen, zu dem es die Potenz in sich hat. Auf unser Problem angewandt: Der Menschengeist ist sicherlich ein Produkt der Entwicklung und ist aus seinen Vorstufen abzuleiten; anderseits aber sind diese Vorstufen in ihrem Wesen wieder nur aus dem uns unmittelbar bekannten Menschengeist zu begreifen. Der Ausspruch des Leibniz: Tout comme chez nous, womit er meint, alles Wirkliche gleiche in irgend einem Grade unserem eigenen Wesen, ist, cum grano salis aufgefaßt, durchaus berechtigt. Die Weltanschauung des primitiven Menschen und des Kindes sieht in allem Geist von unserem Geiste. Die Philosophie vermeidet den groben Anthropomorphismus jener Erkenntnisstufe, sie beachtet ferner den unverbrüchlichen, gesetzlichen Zusammenhang des äußeren, physischen Seins und Geschehens, aber sie schließt sich im übrigen, nur in geläuterter Weise, der uralten Ahnung der Menschheit an, indem sie mit Goethe verkündet: Materie nie ohne Geist.

---

2. Der voluntaristische Idealismus.

Vom Materialismus sagt bekanntlich F. A. Lange, er sei eine sehr alte, wenn auch nicht die älteste Weltanschauung. Fragt man nun: welche Weltanschauung darf als die älteste angesprochen werden, so kann man getrost antworten: der Voluntarismus. Natürlich nicht als philosophisches Lehrgebäude, als solches ist er ziemlich neuen Datums. Wohl aber als Weltanschauung der Masse, des Gesamtgeistes. Was man als „Animismus" bezeichnet hat, jene primitive Art des „Panpsychismus", ist seinem Kerne nach voluntaristisch. Dem primitiven Menschen, das zeigen uns ethnologische Forschungen, ist, wie dem Kinde, alles ihm irgendwie Auffallende in der Natur beseelt, mag er auch bereits zwischen Organischem und Anorganischem irgendwelche Unterschiede machen. Bewegungen, die seine besondere Aufmerksamkeit erregen, deutet der primitive Mensch nach Analogie seines eigenen Ichs, seines eigenen „Innenseins", also als Ausflüsse und Zeichen von psychischen Zuständen und Vorgängen, genauer: als Willenshandlungen. Die Dinge erscheinen ihm so als Sitz von Willenskräften, deren Tendenz bald eine gute, für ihn und andere zweckmäßige, bald eine schlechte, böse, verderbliche ist. Aus Wollungen, aus Willensmotiven erklärt er sich vereinzelte und typische, regelmäßige Naturphänomene. Die Gesetzlichkeit der primitiven Weltanschauung ist, soweit sie überhaupt erfaßt wird, eine Willensgesetzlichkeit, eine aus der Willensnatur entspringende Regel. Lange bevor er die Erscheinungen als solche in streng kausaler Weise verknüpft, unterlegt der Mensch dem Geschehen Zwecke, Willensinhalte. Die primitive Weltanschauung ist demnach nicht bloß voluntaristisch, sondern teleologisch oder, zusammengefaßt, eine Art voluntaristischer Teleologie. Sie ist durch-

aus „personalistisch“, denn sie erblickt in allem Sein Subjekte, personenartige Einheiten, die von innen heraus wirken.

Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens und Erkennens zeigt uns nun, wie man sich von dieser primitiven Weltauffassung immer mehr entfernt, wie Schritt für Schritt ein gewisses Maß von „Positivismus“ zur Herrschaft gelangt und wie sich allmählich eine rein quantitativ-kausale Naturerklärung ausbildet. Während die philosophisch-metaphysische Spekulation bis auf unsere Tage herab dem „Innensein“ der Dinge nachgeht und, wenn auch mit kritischerem Sinne und rationelleren Methoden, gewissermaßen die Traditionen der primären Weltanschauung aufrechterhält, hat die Naturwissenschaft es gelernt, von dem der Erfahrung unzugänglichen „Innensein“ der Dinge möglichst abzusehen und lieber das herzustellen, was zur geistigen Beherrschung der Erscheinungen als solcher nötig ist: einen einheitlichen, streng kausalen, in mathematischen Formeln auszudrückenden, gesetzlichen Zusammenhang der Naturphänomene. Und die Philosophie, soweit sie Logik und Erkenntniskritik ist, hat diese Bemühungen unterstützt, hat sie prinzipienhaft legitimiert. Es gilt nun als gesichert, daß die systematische Naturwissenschaft als solche keine andere Aufgabe hat, haben kann, als die exakte Darstellung der quantitativ bestimmbaren Relationen der Dinge, nicht aber die Erkenntnis des für die Erkenntnismittel der Naturforschung transzendenten „An sich“ der Wirklichkeit — sofern man überhaupt ein solches anerkennt.

Um dieses „An sich“ der Dinge hat sich nun aber immer wieder die Philosophie als Metaphysik oder als allgemeine Weltanschauungslehre gekümmert. Und wo sie nicht, den Standpunkt der äußeren, sinnlich vermittelten Erfahrung verabsolutierend, zum Materialismus gelangte oder, die Qualität des Transzendenten unbestimmt lassend, zu jener Form der „Identitätstheorie“, nach welcher das „Absolute“ an sich weder physisch noch psychisch ist, da blieb dem spekulativen Denken nichts übrig, als den Standpunkt der äußeren Erfahrung durch den Befund des inneren, unmittelbaren Erlebens zu ergänzen, und es ergab sich so eine spiritualistische Weltanschauung oder ein objektiver, ontologischer Idealismus, für den das „An sich“ der Dinge Geist,

geistiges oder psychisches Sein und Geschehen bedeutet. Konsequent fortgeführt und mit den Prinzipien und Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschungsweise in Übereinstimmung gebracht, kann diese Weltanschauung aber nur die Form eines idealistischen oder ideal-realistischen Monismus annehmen, für den die Wirklichkeit in ihrer Totalität sowohl psychisch (oder geistig) als physisch (oder materiell) ist, nämlich geistig (bzw. geistartig) in ihrem An sich- oder Eigensein („Für sich-Sein"), körperlich als objektive, allgemein gültige Erscheinung, als „phaenomenon bene fundatum", als Inhalt des allgemeinen erkennenden Bewußtseins. Die physischen Phänomene bedeuten hiernach den sinnfälligen Ausdruck „transzendenter Faktoren", ein objektives, vom Erkennen methodisch erarbeitetes Zeichensystem für einen universalen Zusammenhang geistiger Prozesse verschiedensten Bewußtseinsgrades.[1] An der quantitativen, mechanistischen oder energetischen Naturerklärung wird hier nicht im geringsten gerüttelt, die Geschlossenheit der Naturkausalität, die Unmöglichkeit des Eingreifens nichtphysischer Ursachen in die Reihe der materiellen Geschehnisse wird ausdrücklich und nachhaltigst betont, wie es die logisch-methodische Konsequenz des einmal eingenommenen Standpunktes der Wirklichkeitsbetrachtung unbedingt erfordert. Das Physische als die Erscheinungsseite des Wirklichen kann nirgends und niemals eine Lücke aufweisen, und es kann nicht mehr zulässig sein, wie es einst die schlechte Metaphysik tat, empirische Daten mittelst transzendenter Prinzipien wissenschaftlich zu „erklären". Innerhalb der Einzelwissenschaft besteht der Positivismus völlig zu Recht. Etwas anderes aber ist die Weltdeutung. Wollen wir den Sinn des Seins und Geschehens verstehen, wollen wir aus dem Reich bloßer objektiver Relationen zu den lebendigen Subjekten derselben, zur lebendigen Aktivität, zur innern Regsamkeit und Entfaltung des Wirklichen fortschreiten, dann müssen und dürfen wir die Welt der Erfahrungsobjekte auf das ihr zugrunde liegende „Subjekt-Sein" metaphysisch beziehen, und dann wird uns die gesamte Natur zur Manifestation,

---

[1]) Vgl. meine „Krit. Einführ. in die Philosophie", Berl. 1905, und „Einführ. in die Erkenntnistheorie", Lpz. 1907.



zur Sichtbarwerdung, zur Objektivation eines seelischen Regens und Strebens.

Den groben Anthropomorphismus der Urzeit und der Naturvölker freilich müssen wir aufgeben. Nicht Menschengeist, sondern nur Geistigkeit als solche, frei von menschlicher Bestimmtheit, dürfen wir in die nichtmenschliche Außenwelt „introjizieren". Zwischen Organischem und Anorganischem haben wir nun einmal scheiden gelernt, und so müssen wir uns auch davor hüten, den unorganisierten Dingen einheitliche Seelen, einheitliches Selbstbewußtsein u. dgl. zuzuerkennen. Wer aber meint, schon die Introjektion psychischen Seins in die Dinge überhaupt sei Anthropomorphismus, ist im Irrtum. Denn ebenso wie die organische Materie eine Modifikation der Materie überhaupt, so ist das menschliche Bewußtsein nur eine Abart des Bewußtseins, des Geistigen überhaupt, und außerdem erfordert die Kontinuität, die in der Idee der Evolution liegt, daß das Geistige der Organismen schon im Anorganischen wenigstens angelegt, vorgebildet ist, so daß es in den Lebewesen nur zur Entfaltung und Steigerung gelangt, nicht aber aus Nichts oder aus dem Physischen entstanden ist. Daß das Geistige ein Prinzip, ein Urfaktor des Geschehens, nicht bloß ein spätes Produkt der Entwicklung, daß die „Subjektivität" ebenso ursprünglich wie die Objektivität ist, dafür weiß die Erkenntniskritik mehrfache Gründe anzugeben, die wir hier nicht näher betrachten können. Ist der idealistische Monismus genügend kritisch und besonnen, weiß er scharf zwischen primärem Bewußtsein, als einfachem Erlebnis oder Innensein, und Gewußtheit, Wissen, Selbstbewußtsein zu unterscheiden, berücksichtigt er die „Mechanisierung" von Bewußtseins- und Willensakten und anderes mehr, dann steht er mit den Ergebnissen der exakten Wissenschaft durchaus im Einklang und verhilft uns zu jener „Tagesansicht", welche nun auch dem Gesichtspunkt der Qualität des Seins gerecht wird.

Aber der idealistische Monismus hat sich nicht bloß vor dem Fehler des Anthropomorphismus und Anthropopathismus, vor aller Phantasterei überhaupt zu hüten, er darf auch nicht in die Einseitigkeit des Intellektualismus verfallen. Es ist das Wesen des ontologischen Intellektualismus, den Logismus des

Geschehens zu übertreiben. Der Weltprozeß ist ihm in seinem „An sich" ein Denken, eine Entfaltung von Begriffen nach rein logischer Gesetzlichkeit. Die Vernunft regiert das All, von Gedanken zu Gedanken fortschreitend erzeugt sie aus sich heraus die ganze Mannigfaltigkeit des Seins, sie veräußerlicht sich in der Natur und kehrt in der Bewußtseinswelt zu sich selbst zurück. Was an diesem „Panlogismus" zu beanstanden ist, das ist die Verkennung der Tatsache, daß die Momente, welche die Weltentwicklung durchläuft, keineswegs sich restlos als Glieder eines rein logischen, dialektischen Prozesses konstruieren lassen, daß es in der Welt im einzelnen viel Alogisches, Unvernünftiges, noch nicht und nicht mehr Vernünftiges gibt. Aber noch mehr. Selbst die Vernunft des Geschehens, die Logik des Seins, ist intellektualistisch nicht völlig begreiflich. Es wird verkannt, daß es ein Denken nicht ohne ein Wollen gibt, es wird nicht beachtet, daß das Treibende auch in der logischen Entwicklung, der Motor des Denkens, der Gedankenbewegung etwas Überintellektuelles ist. Wie im menschlichen Geiste, so geht auch im kosmischen Logismus dem Denken der Denkwille voraus, der Widersprüche, die seine Einheit zu zerstören drohen, nicht duldet und daher zur Aufhebung derselben schreitet. So hat die „Dialektik", soweit von ihr die Rede sein kann, eine Willensgrundlage, die Weltvernunft setzt einen Weltwillen voraus, enthält ihn als innersten Kern, als dynamischen Faktor. Gedanken als solche allein wirken nicht, sie wirken nur durch und auf den Willen, den sie zum Weiterdenken und Handeln bestimmen. Der Wille ist aus dem reinen Denken nimmer herauszudestillieren, sondern er steckt im Denken nur insofern, als dieses selbst schon innere Willenshandlung ist.

Als Reaktion gegen die intellektualistische Weltanschauung, wie sie bei Hegel[1]) ihre systematische Vollendung erfuhr, tritt zunächst, bei Schopenhauer, ein extremer, alogischer Voluntarismus auf. Ein blinder, intelligenzloser Wille, ein dunkler Drang zum Dasein, zum Leben gilt jetzt als Kern, als Substanz

---

[1]) Allerdings kommt bei Hegel auch die Bedeutung des Willensmomentes öfter zur Geltung.

des Seienden. Dieser Wille ist eine an sich und ursprünglich unbewußte Kraft, die weder den Anschauungsformen noch den Denkkategorien unterworfen ist, eine transzendente Qualität, die von dem empirisch bekannten Wollen beträchtlich verschieden ist. Allen Dingen liegt dieser Wille zugrunde, die Körper sind seine Erscheinungen, und der Intellekt, dessen Motor er ist, ist nur ein Werkzeug, das er sich, man weiß nicht recht wie, hergestellt hat. Es ist unerfindlich, wie aus dem absolut alogischen, unwissenden, geradezu dummen Willen Vorstellung und Gedanke sowie zweckvolle Betätigung jemals habe entspringen können. So wenig man aus einem willenlosen, rein intellektuellen Bewußtsein das Streben und Wollen abzuleiten vermag, ebenso wenig ist das Logische aus einem inhaltslosen, blinden Willen genetisch begreiflich zu machen; weiß man beim Panlogismus nicht recht, wie die Unvernunft in die Welt kommt, so vermag der alogische Voluntarismus den Vernunftgehalt des Wirklichen nicht einheitlich zu erklären. Dieser Voluntarismus hat alle Fehler des Romantizismus, so wertvoll er auch als Gegengewicht zum Intellektualismus war und ist, indem er, wenn auch in übertriebener Weise, auf das relativ Unvernünftige und Unzweckmäßige des Geschehens den Finger legt. Man kann sich bei dieser Form des Voluntarismus nicht zufrieden geben, das Logische fordert gebieterisch sein Recht, und auch der Aktivismus, die Bewertung des kraftvollen Willens zur Tat, zur aktiven Gestaltung der äußern und innern Natur im Sinne von Ideen und Idealen, fühlt sich durch den Quietismus dieser Weltanschauung zurückgestoßen. Von diesem Quietismus ist nun bei jener Fortbildung, die der Voluntarismus durch Eduard von Hartmann erfuhr, großenteils keine Rede mehr. Aber der Romantizismus tritt hier vielleicht noch stärker auf, der unbewußte Wille, um den es sich hier handelt, ist ein geradezu mythisches Wesen, und außerdem sind hier Logisches und Alogisches, Idee und Wille ziemlich äußerlich miteinander verknüpft, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, denen der Begriff des „absolut Unbewußten“, das aber doch „geistig“ sein soll, begegnet.

Sollte der Voluntarismus zur gebührenden Anerkennung gelangen, so mußte er empirisch fundiert werden, sonst teilt er methodisch die Fehler, die man so oft dem Panlogismus

vorgeworfen hat. Diese empirische Fundierung wurde dem Voluntarismus seitens der Psychologie zuteil und ist vor allem Wilhelm Wundt zu verdanken. Der moderne Voluntarismus mündet zwar in eine Metaphysik, aber er geht nicht von metaphysischen Voraussetzungen aus und konstruiert nicht die Tatsachen, statt sie sinnvoll zu deuten.

Der psychologische Intellektualismus begeht den Fehler, die Ursprünglichkeit des Willens vollständig zu verkennen. Das Gefühls- und Willensleben wird von ihm als etwas Sekundäres betrachtet, es wird geradezu aus rein intellektuellen Prozessen abzuleiten gesucht. Der Wille soll nichts Spezifisches sein, sondern entweder, wie bei Herbart, nur ein Resultat von Vorstellungsrelationen, oder wie bei vielen neueren „Assoziationspsychologen", ein Komplex von Empfindungen verschiedener Art in Verbindung mit Bewegungsvorstellungen, und nicht selten werden die Willenshandlungen genetisch aus Reflexen abgeleitet. Dem tritt nun die „autogenetische" Willenstheorie energisch entgegen. Der Wille, betont sie, ist freilich nicht eine elementare Qualität des Bewußtseins neben anderen Bewußtseinselementen, er ist kein besonderer, einzelner, einfacher Bewußtseinsinhalt, der getrennt von den emotionellen und intellektuellen Vorgängen und Gebilden Existenz hat. Ein leerer oder reiner Wille, der nichts von Gefühl und Empfindung oder Vorstellung enthält, ist allerdings im Erleben nicht gegeben, und von einem unbewußten Willensfaktor hinter dem wirklichen und möglichen Erleben kann hier nicht die Rede sein. Aber trotzdem ist das Wollen etwas Spezifisches, ein Prozeß sui generis, den man nicht restlos auf Vorstellen oder Denken oder auf das Gefühl zurückführen kann. Das Wollen als Prinzip ist kein Element des übrigen psychischen Geschehens, sondern es ist das psychische Geschehen, das Bewußtsein in seiner konkreten Totalität und Einheit, es ist das vollständige Erleben, das als Momente Gefühl und Vorstellung aufweist. Das Bewußtsein ist eben nicht ein bloßes Aggregat von isolierten, selbständigen Elementen, sondern ein System von Aktionen und Reaktionen, von lebendigen Handlungen, die als solche schon Willenshandlungen einfacher oder zusammengesetzter Art sind oder, durch psychische Mechanisierung, aus solchen hervorgegangen oder die endlich gehemmt,

nicht zum Austrag gekommen sind. Das Wollen ist stets in einem eigenartigen, unbeschreibbaren Zusammenhang gegeben, an dem die Aufmerksamkeit Gefühle und Vorstellungen herauszuheben vermag, die also von Anfang an schon in das Wollen eingebettet sind. Weil das Wollen ein bestimmt beschaffener Ablauf des psychischen Geschehens ist, der sich zwar in Momente gliedern läßt, aber noch etwas anderes bedeutet als die Summe selbständig existierender Inhalte, wird bei dem der Analyse zugewandten Psychologen so leicht der Schein erweckt, als sei der Wille überhaupt nichts Spezifisches. Um zu wissen, was Wille ist, muß man sich auf sein lebendiges, konkretes Wollen besinnen und dann erst sehen, welche Gliederung dasselbe aufweist; die „Tathandlung" muß auch hier der Erkenntnis vorangehen — sonst spottet man seiner selbst und weiß nicht wie, wenn man etwa bloße Bewegungsvorstellungen und Muskelempfindungen mit dem Willen identifiziert und das Eigenartige, die unreduzierbare Tendenz zu etwas hin und von etwas weg übersieht.

Nimmt man den Willen im weitesten, auch den Trieb und das einfache Streben umfassenden Sinn, so lehrt der psychologische Voluntarismus folgendes. Erstens: Der Wille ist kein sekundäres, abgeleitetes Gebilde, kein bloßes Produkt des Intellektuellen, sondern etwas dem Bewußtsein schon ursprünglich Eigenes, das ursprünglich unentfaltet als Trieb, auf höheren Stufen aber als explizierte, deutlich gegliederte Willenshandlung auftritt, zu welcher Gefühl und Vorstellung als Momente oder Seiten untrennbar gehören. Zweitens: Ein reines Vorstellen oder Denken gibt es nicht. Empfindung und Vorstellung setzen schon ein Streben voraus, das die Reize der Außenwelt entgegennimmt und auch in Bezug auf sie in Bereitschaft steht; das Vorstellen ist die Funktion eines trieb- und willensfähigen Subjekts. Noch mehr läßt das aktive Denken den Primat des Willens erkennen, es ist eine innere Willenshandlung, geht von Willensimpulsen aus, ist eine Leistung der „aktiven Apperzeption", eine zielstrebige Tätigkeit, die den assoziativen Vorstellungsablauf hemmend, richtend, regulierend, zweckvoll organisierend beherrscht, indem sie aus dem Material verfügbarer Vorstellungen und Begriffe nur das auswählt, zur Klarheit des

Bewußtseins aufsteigen läßt, was dem Denkwillen entspricht oder als ihm entsprechend erscheint. Die logischen Gedankenverbindungen stehen insgesamt unter der Leitung des Willens; das Denken ist eine Funktion des Willens, entspringt dessen Richtung auf den Denkzweck, d. h. auf einheitliche Synthese des Vorstellungsmaterials. Die Vernunft ist durch den Willen bedingt, ist die denkende Willenskraft selbst, der Motor des Denkens; von der Vernunft, d. h. dem logisch denkenden Willen ist dann wieder ein großer Teil des praktischen Wollens und Handelns abhängig, wodurch sich die Wechselwirkung zwischen Vernunft und Wollen erklärt. Drittens erklärt der Voluntarismus: im Wollen erfaßt sich das Subjekt am unmittelbarsten, am zentralsten; der Wille ist das aktiv-reaktive Subjekt selbst, das sich zwar an und in einer Mannigfaltigkeit von Bewußtseinsinhalten setzt und findet, explizieren läßt, niemals aber seine primäre Einheit und Wirksamkeit dabei einbüßt; die Vorstellung ist die Beziehung, in die sich die Subjekte zueinander setzen, das Gefühl ist der Wert, die Bedeutung, die ein Erlebnis für den Willen unmittelbar hat; beide haben also schon auf den Willen Bezug, sind nur als Momente des lebendigen Handelns zu begreifen. Den innern Zusammenhang psychischer Handlungen zu erklären, bildet die Aufgabe einer wahren, nicht mit Fiktionen und Hypostasen arbeitenden Psychologie, einer echten „Aktionspsychologie". Genetisch muß diese ihren Ausgang nicht von bloß empfindenden Wesen nehmen, sondern von Subjekten, welche fühlen und streben, wollen und verabscheuen, Ziele verfolgen und bedürfnisgemäße Funktionen ausüben, die auf höheren Stufen der Entwicklung den Charakter bewußter Zwecksetzung und Mittelanwendung annehmen. Eine primäre, impulsive Aktivität, die zugleich Reaktivität ist, durchzieht das gesamte Seelenleben, um sich in den höheren Bewußtseinseinheiten zu voller Spontaneität zu entwickeln und selbstbewußt in das Getriebe der Erlebnisse einzugreifen. Während die intellektualistisch gefärbte Assoziationspsychologie den Tatsachen des höheren Geisteslebens theoretischer und praktischer Art nicht gerecht wird, vermag die voluntaristisch gerichtete „Apperzeptionspsychologie", ohne bei metaphysischen „Seelenvermögen" Anleihe machen zu müssen, die Schöpfungen

des individuellen und des Gesamtgeistes durch den Regreß auf die organisch gestaltende, analytisch-synthetische Bewußtseinstätigkeit, die, geleitet vom Einheitswillen, den Erlebnisinhalt formt und gliedert, ihn zweckvoll verarbeitet, wohl begreiflich zu machen. Die Seelenwissenschaft muß, das ist zu betonen, eine Psychologie von innen her sein, und eine solche wird eben durch den Voluntarismus ermöglicht. Nur eine Psychologie dieser Art, welche den Reichtum geistiger Werte zu bewahren weiß, und dem konkreten, wirklichen Zusammenhange, der Totalität des Seelenlebens gerecht wird, eignet sich zur Grundlage der Geisteswissenschaften.

Aber auch der Biologie kann die voluntaristische Psychologie wertvolle Dienste leisten. Und besonders jenen, welche, zu dem Streite zwischen Mechanismus und Vitalismus Stellung nehmend, die Unzulänglichkeit beider extremen Standpunkte einsehen. Gewiß: soweit die Biologie rein kausal verfährt, die physiologischen Prozesse physikalisch-chemisch beschreibt und analysiert und sie mit anderen physiologischen Prozessen in Verbindung bringt, kann und muß sie, prinzipiell wenigstens, auf dem Boden der quantitativen, mechanischen oder energetischen Naturerklärung stehen bleiben, denn der organische Körper muß dieselben Elemente und Kräfte, dieselben Energien und Gesetzmäßigkeiten aufweisen wie das Anorganische, sofern er eben nur als Körper unter Körpern, also rein vom Standpunkt der äußeren Erfahrung und der sie verarbeitenden Erkenntnis betrachtet wird. Die vollste Konsequenz der biomechanischen und biochemischen Methode ist zu fordern, für andere als physikalisch-chemische Faktoren gibt es innerhalb der rein physischen Kausalreihe keinen Platz. Zu „Lebenskräften" unbekannter Art seine Zuflucht nehmen, nützt nicht bloß wenig, sondern schadet unter Umständen geradezu, weil leicht dadurch der Erforschung der empirisch konstatierbaren Phänomene Abbruch getan wird. Aber diese rein quantitativ-kausale Methode der Biologie ist nicht die einzige, die ihr zur Verfügung steht, und es darf der biologische Mechanismus nicht dogmatisch verabsolutiert werden. Das Leben als solches äußert sich in physischen Prozessen, es ist aber durch diese keineswegs vollständig zu verstehen. Erst die Ergänzung des physikalisch-chemischen Gesichtspunktes

durch den psychologischen, durch die Biopsychik, ermöglicht uns ein tiefer gehendes Verständnis des Lebens. Ohne die Berücksichtigung der an den Lebens- und Entwicklungsprozessen beteiligten psychischen Faktoren, welche nicht etwa die physischen Reihen durchbrechen, sondern deren „Innensein“ bilden, in ihnen zum objektiven „Ausdruck“ kommen, ist die Biologie einseitig, unzulänglich. Die Zweckmäßigkeit der Organisation, der Organe und ihrer Funktionen, ist weder rein physikalisch, noch durch bloße Selektion zu erklären, es sind an ihrem Zustandekommen innere und zwar psychische Faktoren wesentlich beteiligt (Pauly u. a.). Eine immanente Teleologie, welche die Tatsache direkter und aktiver Anpassungen unter dem Impulse empfundener Bedürfnisse und subjektiver „Zielstrebigkeiten“, sowie die Wirkungen dieser Anpassung vermittelst Übung und Vererbung auf die organische Struktur zur Geltung bringt, ist für die Biologie unentbehrlich, und sie erst macht den eigentlichen Vitalismus überflüssig, indem sie die organischen Selbstregulationen biopsychisch erklärt. Da aber auf biologischem Gebiete großenteils von einem Wissen um Zwecke, von einem Voraussehen zweckmäßiger Einrichtungen, von einem Denken und Überlegen nicht die Rede sein kann und ebensowenig von angeborenen Vorstellungen oder Urteilen, so kann die Biospychik nur Erfolge haben, wenn sie nicht intellektualistisch, sondern voluntaristisch fundiert ist. Trieb und Streben nach Entfernung von Störungen, von Unlust, nach Herstellung einheitlicher, lustvoller, harmonischer Zustände u. dgl. ist der Kern der zielstrebigen Reaktionen der Organismen gegenüber den als Reizen wirkenden Veränderungen der Umwelt. Indem Nach- und Nebenwirkungen, die an erstrebte Ziele sich knüpfen, selbst zu Willensinhalten, zu Zielen und Zwecken werden, ergibt sich durch diese „Heterogonie der Zwecke“ ein Wachstum von Zweckmäßigkeit bei „Zufälligkeit der Mittel“ und ohne Voraussicht der Enderfolge, die von den ursprünglichen Zielen erheblich abweichen können. Der äußeren Entwicklung der Organismen liegt eine innere Evolution zugrunde, die als solche psychisch ist und zu der Entwicklung des höheren Geisteslebens die Vorstufe bildet. Von „außen“ rein kausal beschreibbar, erweist sich die Entwicklung im „Innern“ als final, als zielstrebig, als Ausfluß eines sich

selbst organisierenden und regulierenden Strebens, bzw. einer Mannigfaltigkeit solcher Strebungen.

Diese immanente Willensteleologie beherrscht aber auch, an Bewußtheit und Aktivität wachsend, das geschichtliche und soziale Geistesleben. Hier tritt die Funktion der Zweckkategorie in konstitutiver, nicht bloß regulativer Art, besonders deutlich zutage, freilich, wie auch im Biotischen, in steter Konkurrenz mit den kausalen Einflüssen der Umwelt, der Natur überhaupt; nirgends ist der Entwicklungsfortschritt eine geradlinige, fix und fertig angelegte Bewegung nach rein logischen Gesetzen. Nur im harten, langen Kampfe mit Widerständen aller Art ringt sich die Vernunft des Seins, ringt sich das „Richtige" empor. In diesem Kampfe aber erstarkt der Wille zur Kultur, zur ideengemäßen, menschlich-zweckvollen Gestaltung äußerer und innerer Natur, er wird sich seiner Grenzen, aber auch seiner Macht immer deutlicher bewußt, er erkennt sich als einen Wirklichkeitsfaktor unter anderm, der die Kraft hat, das, was sein soll, zu realisieren. Die Geschichte zeigt uns denn auch, wie im Konflikte der Willen und Wollungen miteinander der Grundwille der Menschheit, der humane Kulturwille, allmählich immer weitere Gebiete erobernd und immer mehr Unzweckmäßigkeiten beseitigend, sich zur Geltung bringt und sich so dem Ideale wenigstens nähert. Noch mehr als die organische erscheint so die geistig-geschichtliche Entwicklung als von innen her getrieben, als Resultat von Trieb- und höheren Willenshandlungen, die auf mannigfache Ziele gerichtet sind, die sich wieder alle einem obersten Ziele unterordnen. Die geschichtliche Entwicklung ist zielstrebig, bestimmt gerichtet, nicht im Sinne einer transzendenten Teleologie, sondern so, daß sie sich ihr Ziel selbst setzt; denn dieses Ziel ist das von der Menschheit ungewußt und bewußt Gewollte. Durch seine kraftvolle, seinem Grundwillen gemäße Aktivität emanzipiert sich der Menschengeist von der Natur, soweit es im Rahmen der Möglichkeit liegt, und erschafft sich eine neue, kultivierte Natur, in der er mit seinen Bedürfnissen zu leben und zu wirken, in der er sich menschenwürdig auszuleben, seine Anlagen und Kräfte zu entfalten vermag. Seine eigene Natur kultiviert der Mensch, indem im Laufe der Entwicklung der Vernunftwille immer

mehr Herr wird über die Mannigfaltigkeit niederer Strebungen, indem die Richtung des Grundwillens immer energischer und fester zum Durchbruch kommt und das Triebleben dieser Richtung untergeordnet wird, ohne verkümmern zu müssen. Natürlich herrscht deshalb noch keine gesetzlose Willkür im geschichtlichen Leben, denn erstens fallen die Natureinflüsse niemals fort, zweitens hat der Wille seine eigene Gesetzlichkeit, seine besondere Kausalität, welche die Kulturhandlungen am Leitfaden einer innern Notwendigkeit auseinander hervorgehen läßt; denn der Satz vom Grunde, die logische Wurzel des Kausalitätsprinzips hat im Geistigen wie im Physischen Geltung, ja auf geistigem Gebiete kommt er sogar am unmittelbarsten und reinsten zum Ausdruck. Man darf aber nicht übersehen, daß Gesetze überhaupt, insbesondere aber geistige Gesetze nicht selbständige Gewalten sind, die das Geschehen und Handeln von außen zwingen, sondern es sind zunächst nur Formeln für konstante, typische Aktionen und Reaktionen, die, in gegenseitiger Abhängigkeit und durcheinander wechselseitig bestimmt, aus dem Wesen der Wirklichkeitsfaktoren selbst entspringen. Gesetzlichkeit ist also keineswegs mit Zwang identisch und schließt aktive, relativ freie und spontane Wirksamkeit nicht aus.

Der Voluntarismus setzt die Geistes- und Geschichtsphilosophie in den Stand, dem Naturalismus und Passivismus, der u. a. in der extremen Fassung der sogen. „materialistischen", besser ökonomischen Geschichtsauffassung herrscht, erfolgreich entgegenzutreten, ohne einer „Ideologie" im schlechten Sinne des Wortes das Wort reden zu müssen. Während der intellektualistische Idealismus nicht recht zu zeigen vermag, wie Ideen, rein geistige Gebilde Einfluß auf den Lauf der historischen Begebenheiten und auf die Gestaltung und Umbildung sozialer und kultureller Verhältnisse und Institutionen nehmen können, noch weniger aber der metaphysische, transzendente Idealismus, wie ihn Plato und seine Nachfolger vertreten, für die die Ideen jenseits aller zeitlichen Entwicklung liegende, mit dem Erfahrbaren man weiß nicht wie verbundene Wesenheiten bedeuten, werden im Lichte des voluntaristischen Idealismus die Ideen zwar nicht zu Realitäten im Sinne räumlicher Gegebenheiten, wohl aber zu Ak-

tualitäten, zu echten Wirkungsfaktoren. Die Ideen sind nämlich nicht rein intellektueller Art, sondern typische, allgemeingültige Willensinhalte oder Willensziele, die teils ungewußt, impulsiv angestrebt, teils auch bewußt und planmäßig gesetzt und objektiviert werden. Sie wirken, indem sie vermittelst des Willens das Handeln motivieren und dieses einer bestimmten Richtung zuführen. Es gibt eine Mannigfaltigkeit solcher Ideen, besonderer und mehr allgemeiner Art (religiöse, sittliche, wissenschaftliche, soziale u. a. Ideen) und sie ordnen sich alle obersten Einheiten unter, die auf Vollkommenheit der Willensinhalte gehen und das sind, was wir als oberste Ideale bezeichnen; das System aller Ideen und Ideale wird durch das Ideal humaner Kultur gekrönt. Während also „von außen" gesehen die geschichtliche Entwicklung sich kausal beschreiben läßt, erweist sie sich in ihrem „An sich" als ein Hinstreben zu idealen Einheiten hin, als eine Willenswirksamkeit in der Richtung zu obersten Zielen, als eine von diesen aus final geleitete Entfaltung geistiger Potenzen. Kausalität und Finalität sind hier, wie im Geschehen überhaupt, nicht dualistisch einander entgegengesetzte, selbständige Prinzipien, sondern die beiden Seiten oder Aspekte eines und desselben einheitlichen Zusammenhangs. Die Dynamik des Weltgeschehens ist an sich eine Teleodynamik, und die geschichtliche Entwicklung ist nur ein Teilstück der von innen betrachteten kosmischen Evolution, der wahren „Urgeschichte". So stellt der idealistische Voluntarismus die Brücke zwischen den scheinbar schroff geschiedenen Welten der Natur und des Geistes her, nicht in der Weise des Materialismus, der den Geist negiert oder ihn zur Natur erniedrigt, sondern so, daß er die Natur als Objektivation, als Daseinsform, als Niederschlag des Geistes erfaßt, gleichsam als den stabilisierten Geist. Den Mechanismus des Geschehens als Erscheinung und Produkt einer dem Sein immanenten Finalität, als Durchgangspunkt und Material einer höheren sich immer weiter potenzierenden Finalität zu deuten, wodurch bei voller Berücksichtigung des Dysteleologischen die Zweckmäßigkeit auf allen Gebieten des Seins begreiflicher wird, das lehrt uns die voluntaristische Teleologie, die aller faulen, schlechten, auf Kosten der

Kausalerklärung lebenden Teleologie ebenso entgegentritt wie dem Dogmatismus einer rein mechanistischen Weltanschauung.

Die „willenskritische" Betrachtung zeigt uns den Umfang und die Grenzen der Willenswirksamkeit gegenüber den Verhältnissen der außermenschlichen und der menschlich-sozialen Natur. Ideen sind nicht bloße Schatten der Realität, sondern als Willensinhalte objektiver Mächte, welche, wenn ihre Zeit gekommen, gewaltig in die Geschicke der Menschenwelt einzugreifen vermögen. Der voluntaristische Idealismus, der insofern, als er die realen Verhältnisse und Bedingungen des ideellen Wirkens berücksichtigt, zugleich „Ideal-Realismus" oder „Real-Idealismus" ist, ermöglicht den Glauben an eine fortschreitende Verbesserung der Lebensverhältnisse und gesellschaftlichen Institutionen, indem er auf die Kraft der menschlichen Selbstregulation vertraut, durch welche das sozial Unzweckmäßige und das Kulturwidrige immer mehr eliminiert werden kann. Der bekannte Pflügersche Satz: Die Ursache des Bedürfnisses ist zugleich die Ursache der Befriedigung des Bedürfnisses, gilt auch für das geistige Leben. Der durch Mängel, Widersprüche, Störungen aller Art gereizte Menschheitswille, der die ihm ureigene Richtung zu wahren strebt und seine Einheit zu erhalten sucht, setzt sich in Energien um, die unaufhaltsam ihre Kulturarbeit verrichten.

Die Fruchtbarkeit des Voluntarismus zeigt sich nun auch darin, daß er es ermöglicht, den Evolutionismus mit dem Apriorismus zu verbinden. Nicht in der Weise Spencers, daß das für das Individuum Apriorische als Produkt der Gattungserfahrung ausgegeben wird, sondern so, daß das A priori die feste Grundlage der Entwicklung ist. Das gesamte Material, der Inhalt der Erfahrung jeglicher Art ist in ewigem Flusse, in beständiger Entwicklung, aber diese Entwicklung selbst weist Richtungen, Tendenzen auf, die nicht mehr rein empirisch zu erfassen und nicht selbst Entwicklungsprodukte sind. Die aller Entwicklung zugrundeliegende Willensrichtung ist das A priori der Evolution, das sich in einer Mannigfaltigkeit speziellerer Tendenzen entfaltet und zu immer klarerem Bewußtsein seiner selbst gelangt, ohne aus dem Inhalte der Erfahrung und Entwicklung abgeleitet werden zu können; es ist vielmehr selbst

die **Bedingung** der sich entwickelnden Erfahrungsinhalte. Die bei den Neukantianern so beliebte Identifizierung des A priori mit der „Idee" kann auch der **voluntaristische Kritizismus** gut heißen, nur daß er die Idee als Willensziel auffaßt, die das innere und äußere Handeln leitet. Die Idee gibt uns erst den **Maßstab** zur Beurteilung, zur Wertung empirischer Gebilde theoretischer und praktischer Art, z. B. sozialer Institutionen und Verhältnisse, bestimmter moralischer Anschauungen und Verhaltungsweisen. Die Idee, die Richtung des Grundwillens, liefert uns die **Norm**, an der wir die Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines Gegebenen messen können. Diese Norm selbst ist nicht mehr beweisbar, sie läßt sich nur kritisch als der Grundwille legitimieren, der sich zur einheitlichen Gestaltung des Gegebenen eignet und sich in der Erfahrung bewährt.

So bekommen wir also die feste Grundlage für die **normativen Wissenschaften**. Ein neues Licht fällt zunächst auf die **logische Denkgesetzlichkeit**. Es zeigt sich, daß der Apriorismus im Rechte ist, wenn er den empirischen Ursprung der Denkgesetze bestreitet. Diese sind nicht Naturgesetze, Gesetze von Gegebenheiten, sondern Idealgesetze, oberste Gesichtspunkte der Verarbeitung des Gegebenen in der Richtung des reinen Denk- und Erkenntniswillens. Dieser Wille ist eins mit dem, was **Kant** als „transzendentale Apperzeption" bezeichnet hat, er ist als **Einheitswille**, als Wille zum **einheitlichen Zusammenhang der Denkhandlungen und Denkinhalte** die oberste Bedingung alles logischen Denkens, das A priori, das Konstituierende desselben. Die Denkgesetze sind Formeln für die Postulate des reinen, nur auf den logischen Endzweck gerichteten und insofern objektiven, überindividuellen Erkenntniswillens, dessen Ideal die Wahrheit ist. Insofern der Wille im Denken sich selbst bindet, vereinigt er Freiheit und Notwendigkeit; letztere ist, insofern alle Denkhandlungen Mittel zum reinen Denk- und Erkenntniszweck sind, teleologischer Art. Im Unterschiede von dem bei einigen modernen Philosophen herrschenden biologisch-psychologischen „Pragmatismus", ist einer **rein logischen Teleologie** das Wort zu reden, welche einen Spezialfall der allgemeinen Teleologie bildet. Der logische Grundwille ist nicht eine empirische Ursache, sondern der

oberste Grund des Denkens, aus dem dessen spezielle Formen kritisch zu deduzieren sind, die freilich ohne Erfahrungsinhalt leer sind und erst durch diesen den Anlaß zu ihrer Anwendung erhalten. Das gilt auch von den Grundbegriffen objektiver Erkenntnis, von den Kategorien. Sie sind Begriffe von Einheitsfunktionen, durch welche das Material möglicher Erfahrung im Sinne der Erkenntnisidee, des Erkenntniswillens zu objektiver Einheit verarbeitet wird, sie sind Bedingungen der Erkenntnis, Erkenntnismittel, nicht Erfahrungsinhalte, sondern Ordnungsformen derselben, die freilich erst durch den Stoff der Erlebnisse ausgelöst und in bestimmter Weise aktualisiert werden. Die letzte, ursprüngliche Grundlegung zu den Grundbegriffen und Grundsätzen des Erkennens ist nicht mehr im rein Intellektuellen zu finden, sie ist nur voluntaristisch zu bestimmen, als „Tathandlung" des Einheitswillens, von dem die Selbstgesetzgebung, die theoretische Autonomie der Vernunft ausgeht. Es ist vielleicht der höchste Triumph des Voluntarismus, daß er nicht bloß auf die alogischen, dem andersgerichteten Gefühls- und Willensleben entspringenden Einflüsse, denen das Denken und Erkennen so häufig ausgesetzt ist, aufmerksam macht, sondern daß er im Zentrum des reinen Erkennens selbst noch den Willen als wirksam findet, gleichsam als das A priori der apriorischen Formen, als das die Logik setzende Metalogische.

Der Einheitswille ist die gemeinsame Wurzel der theoretischen und praktischen Vernunft. Weder ist die Logik eine Art Anwendung der Ethik, noch die Ethik eine Art Logik, sondern es liegt beiden Disziplinen nur ein und dasselbe Prinzip zugrunde. Während im Logischen der Grundwille auf einheitlichen Zusammenhang der Gedanken- und Erkenntnisinhalte geht, ist er im Ethischen auf die Einheit des praktischen Verhaltens gerichtet. Und es sei hier gleich hinzugefügt, daß der Einheitswille auch das A priori der Ästhetik bildet, indem hier der Wille zum gestaltenden Schauen und schauenden Gestalten Einheit unter den anschaulichen Inhalten der Phantasie fordert.[1]) Ein und dieselbe geistige Urgesetz-

[1]) Wenn auch im Ästhetischen der praktische Wille keine Rolle

lichkeit, aus deren Zusammenwirken mit empirischen Inhalten sich die Sondergesetze ergeben, beherrscht also das theoretische, das praktische und das ästhetisch-poietische Verhalten. Überall ist der Wille das synthetische Prinzip.

spielt, so fehlt hier doch das Willensmoment keineswegs. „Das ästhetische Objekt ‚interessiert' uns, es lenkt unsere Aufmerksamkeit auf sich und löst in uns den Willen zum Schauen aus. Wir begehren nicht den Besitz des Objekts, aber wir sind nicht willenlos, nicht ohne Willensregung, wenn auch der Wille hier ein ruhiger, im Akte des Schauens ruhender ist. Der Wille ist hier aktuell, aber er hat eine andere Richtung als im Praktischen. Er will nicht das Objekt, sondern er will das Schauen des Objekts, welches ihn befriedigt; in dieser Willensbefriedigung liegt das ästhetische Gefallen" (Krit. Einführ. in d. Philos., S. 400). „Der Wille zum Schauen ist ein Wille zum Einheitsschauen, ein Wille zur Harmonie, und was diesen Willen erfüllt, befriedigt, gilt uns als schön" (a. a. O. S. 402 f.) — Im religiösen Bewußtsein äußert sich der Einheitswille als Wille zur Herstellung der Einheit zwischen dem Ich und dem All.

Literatur[1]).

Zur Einleitung:

Über die Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften vgl. Ampère, Essai sur la philos. des sciences, 1834. Hegel, Encyklopaed. § 386. St. Mill, Syst. d. Logik. Dilthey, Einleit. in d. Geisteswissensch. I, 5 („das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben"). Wundt, Logik II 2, 18, 27 ff., 47. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, 1894. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung, S. 147 ff. Psychisches und Physisches sind gleich unmittelbar gegeben (S. 175 ff.). Unterscheidung naturwissenschaftlicher und historischer Psychologie (S. 542).

Zu Abschnitt I—III.

Über den Begriff des Geistes vgl. Hegel, Phaenomenologie, S. 328 ff. Encyklop. § 381 ff., § 445, § 483 (objektiver Geist), § 554 ff. (Absoluter Geist). Hillebrand, Philos. d. Geistes I, 65 ff. Ed. v. Hartmann, Philos. d. Unbewußten I[10]. G. Class, Unters. zur Phaenomenol. u. Ontolog. d. menschl. Geistes, 1896. Fechner, Zend-Avesta II, 164 f., I, S. XIX. J. H. Fichte, Psychol. I, S. VII f., 71 ff. Wundt, Grundz. d. physiolog. Psychol. I[4]; System d. Philos.[2], S. 553 ff. Eucken, Grundbegr., S. 47 (Geist ist der bei sich selbst befindliche Lebensprozeß). Der Geist „erzeugt aus seinem Schaffen eine neue Wirklichkeit und will die vorgefundene Lage damit umwandeln" (Gesammelte Aufsätze, S. 58). Das „schaffende Geistesleben" ist vom „empirischen Seelenleben" zu unterscheiden; in jenem erfolgt „ein Aufsteigen der Wirklichkeit zu einer inneren Einheit und zu voller Selbständigkeit" (a. a. O. S. 166). Durch Selbsttätigkeit wird die Geisteswelt aufgebaut („Aktivismus", Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, S. 30, 42 ff.; Die Einheit des Geisteslebens, S. 190 ff., 234 ff., 499; Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1907, S. 103 ff., 117 ff., 210 ff.; Der Sinn u. Wert d. Lebens, 1908, S. 91 ff., 127 f.). B. Kern, Das Wesen d. menschl. Seelen- und Geisteslebens[2], 1907. Münsterberg, Grundz. d. Psychol. I; Philosophie der Werte, 1908; Dilthey, Einleit. in d. Geisteswissensch. I.

Über den Begriff des Psychischen vgl. Wundt, Grundriß d. Psychol.[8]:

---

[1]) Weitere Literatur in des Verfassers „Wörterbuch d. philos. Begriffe", 2. Aufl. 1904.

Logik II[2], 2. Lipps, Leitf. d. Psychol. Brentano, Psychologie I, 115f. Höfler, Psychol., S. 3f. Ziehen, Leitfad. d. physiol. Psychol.[2], S. 3f. L. Busse, Geist u. Körper, S. 44f. W. Jerusalem, Lehrb. d. Psychol.[3], S. 3ff. Ebbinghaus, Grundzüge d. Psychol. I. Jodl, Lehrb. d. Psychol. I[2]. Münsterberg, Grundz. d. Psychol. I, S. 69ff. R. Goldscheid, Zur Ethik d. Gesamtwillens I, 16ff. Külpe, Grundriß d. Psychol., S. 2. E. Mach, Analyse d. Empfind.[4], S. V, 12ff. R. Avenarius, Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. 19. Bd., S. 4, 15ff.: Menschl. Weltbegriff, S. 26ff. (Gegen die „Introjektion" der Erlebnisse in das Subjekt und den dadurch bedingten Dualismus des Psychischen und Physischen; psychisch sind die Erfahrungsinhalte als „Abhängige" des Zentralnervensystems). Ostwald, Vorles. über Naturphilos.[2], S. 377f. (das Psychische als besondere Energieart).

Die „Identitätstheorie" vertreten in verschiedener Form: Spinoza, Ethica II, prop. XIII, XV, XIX, XXI; Seele und Leib sind „unum et idem individuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur". Leibniz, Opera ed. Erdmann, S. 714ff. (Parallelismus, verbunden mit monadologischer Seelenauffassung). Hegel, Ästhetik I, 154ff. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung Bd. I, § 18ff. was „der inneren Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher Willensakt kundgibt, dasselbe stellt sich in der äußeren Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar" (a. a. O. II, C. 4). Fechner, Zend-Avesta II, 141, 164f., 252f.; Elemente d. Psychophys. II, 455. „Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Grundlage" (Elem. d. Psychophys. I, 4; Über d. Seelenfrage, S. 9ff., 110ff.). Paulsen, System d. Ethik I[5], S. 207: „Die Wirklichkeit wendet uns zwei Seiten zu; von außen, mit den Sinnen gesehen, stellt sie sich als Körperwelt dar, im Selbstbewußtsein, von innen gesehen, offenbart sie sich als seelisch-geistiges Leben." „Das Körperliche ist Erscheinung und Symbol des seelisch-geistigen Lebens, dieses ist das eigentlich oder an sich Wirkliche" (ibid.; vgl. Einl. in d. Philos.[2], S. 115). Adickes, Kant contra Haeckel, S. 65. K. Lasswitz, Fechner, S. 154ff. Heymans, Einführ. in d. Metaphys., S. 227ff.; Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinne, Bd. 17, S. 62ff. (Die physische Reihe ist nur die ideale Reihe möglicher Wahrnehmungen der primären Reihe des Psychischen). Ebbinghaus, Grundz. d. Psychol. I, 42f. Wundt, Grundriß d. Psychol.[8], S. 3ff. Es zeigt sich, daß „was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen" (Grundz. d. physiol. Psychol. II[4], 648). Äußere und innere Erfahrung sind „nicht verschiedene Gegenstände, sondern verschiedene Gesichtspunkte..., die wir bei der Auffassung, der an sich einheitlichen Erfahrung anwenden" (Grundr. d. Psychol.[8], S. 3). Fouillée, Der Evolutionismus der Kraft-Ideen, S. 357ff. Jodl, Lehrbuch d. Psychol. C. 2, § 24. Riehl, Der philos. Kritizismus II 1, 63. „Dasselbe, was vom Standpunkte des Ich ein Empfindungsprozeß ist, ist von dem des Nicht-Ich ein zerebraler Vorgang" (a. a. O. S. 270; II 2, 198). „Die Welt ist nur einmal da; aber sie ist dem objektiven, auf die äußeren Dinge bezogenen Bewußtsein als Zusammenhang quantitativer physischer Vorgänge und Dinge gegeben, während ein Teil derselben Welt einem bestimmten organischen Individuum als seine bewußten Funktionen und deren Zusammenhang ge-

gegeben ist" (Zur Einführ. in d. Philos. d. Gegenwart, S. 164). Höffding, Psychol.[2], C. 2; Philos. Probl., S. 26 ff. Lewes. Probl. of Life and Mind II, 457 ff.). B. Kern, Das Wesen d. menschlichen Seelen- u. Geisteslebens. Eisler, Leib u. Seele, 1907. B. Erdmann, Wissensch. Hypothesen über Leib u. Seele, 1908. Ferner Strong, Huxley, Spencer, Bain, Carus, Ribot, Ziehen, L. W. Stern, Münsterberg, Spaulding, Verworn, u. a. Nach Mach sind die „Elemente" (Empfindungen) die Konstituenten sowohl der Körper als des Ichs; Empfindungen (psychisch) sind die „Elemente" nur, sofern sie vom erlebenden Individuum „abhängig" sind (Analys. d. Empfind.[4], S. V, 12 ff., 36; Erkenntnis u. Irrtum, S. 6 ff. — Vgl. Runze, Metaphysik, S. 375 ff. A. Klein, Die mod. Theorien üb. d. allg. Verh. von Leib u. Seele, 1906 (Kritisch).

Die angeführten Autoren vertreten zugleich die Lehre vom „psychophysischen Parallelismus", teils methodologisch-empirisch, teils auch metaphysisch, teils realistisch, teils idealistisch oder (ideal-realistisch), teils partial, teils universal. Zur Begründung des Parallelismusprinzips vgl. Riehl, Philos. Kritizism. II 2, 37, 178, 196; Zur Einf. in d. Philos., S. 156 ff. Wundt, Syst. d. Philos.[3], S. 380; Logik II[3] 2, 258 f. Philos. Stud. X, 41, 42 ff., 89, 91 f., XII, 14 ff.; Grundr. d. Psychol.[8], S. 394 ff.; Grundz. d. physiol. Psychol. III[5]. Höffding, Psychol.[2]. Jodl, Lehrb. d. Psychol. Ebbinghaus, Grundz. d. Psychol. I. Heymans, Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane, 18. Bd. 1898. E. Koenig, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 115. Bd. Paulsen, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. 115. Bd. Spaulding, Beiträge zur Kritik d. psychophys. Parallelismus, 1900. Ziehen, Über d. allgem. Beziehungen zwischen Gehirn u. Seelenleben, 1902. Flournoy, Métaphys. et Psychol., 1890.

Gegner des Parallelismus, Anhänger der Wechselwirkungstheorie sind: Herbart, Lotze, Sigwart, Log. II[2]. Stumpf, Leib u. Seele, S. 22 ff. Erhardt, Die Wechselwirk. zwischen Leib u. Seele, 1897; Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., 116. Bd. Wentscher, Über physische u. psych. Kausalität u. d. Prinzip. d. psychophys. Parallelismus, 1896; Zeitschrift f. Philos. u. philos. Krit., 117 Bd. Höfler, Psychol., S. 60 f. Jerusalem, Einleit. in d. Philos.[3]. Külpe, Einleit. in d. Philos.[2], S. 144 f. Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychol., S. 354 f., 395, 415 f. H. Schwarz, Monatshefte d. Comenius-Gesellsch. VI. Rehmke, Wechselwirk. oder Parallelismus, in: Philos. Abhandl. für Haym, 1902. Rickert, Psychophys. Kausal. u. psychophys. Parallelismus, in: Philos. Abhandl., Sigwart gewidmet, 1900. Ladd, The Philos. of Mind, 1895. James, Princ. of Psychol. Grot, Arch. f. system. Philos. IV. Bergson, Matière et Mémoire[2], 1900; Revue de métaphys. et de morale, 1904 u. a. Zusammenfassend: L. Busse, Geist u. Körper, 1903; Die Wechselwirkung zwischen Leib u. Seele, 1900; Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit., 114. u. 116. Bd.

Den substantiellen Seelenbegriff haben Herbart, Beneke, Lotze, Metaphys.[2], S. 481; Mikrokosmos I[2], 335, II[4], 144 ff.; Medizinische Psychol., S. 16 ff.; Grundzüge d. Psychol. § 63 ff. Sigwart, Logik II[2], 201 ff. Külpe, Einleit. in d. Philos.[2], S. 188 ff. James, Principl. of Psychol. I, 158 ff. A. Vannérus, Arch. f. systemat. Philos. I, 1895, S. 363 ff. Ladd, L. Busse, Bergmann, Witte u. a.

Die psychologische Aktualitätstheorie vertreten Spinoza, Hume, Fichte, J. St. Mill, Fechner, Paulsen, Wundt, Jerusalem, Ebbinghaus, Jodl, Mach, Ribot u. a.

Zu Abschnitt IV.

Über psychische Kausalität vgl. Wundt, Syst. d. Philos.[2], S. 291, 593 f.; Logik I[2], 625 ff., II[2], 291; Philos. Stud. X. Kreibig, Die Aufmerksamkeit, S. 51. Simmel, Einleit. in d. Moralwissensch. II, 297. Münsterberg, Grdz. d. Psychol. I. R. Goldscheid, Zur Ethik d. Gesamtwill. I, 20. Dilthey, Ideen zu einer beschreib. u. zergliedernd. Psychol. Fouillée, Der Evolution. d. Kraft-Ideen, S. 48, 345.

Über psychische (bzw. psychophysische) Energie vgl. Lasswitz, Arch. f. system. Philos. 1895. Ostwald, Vorles. üb. Naturphilos.[2]. N. v. Grot, Arch. f. system. Philos. IV, 1898, S. 257 ff. (Umsetzung von psychischer in physische Energie und umgekehrt; Erhaltung psychischer Energie). Jodl, Lehrb. d. Psychol., S. 88 (Wachstum organischer Energie). Münsterberg (Erhaltung der psychischen Energie; auch Fouillée). Wundt, Philos. Stud. X, 116; Grundr. d. Psychol.[8], S. 450 (Wachstum der psychischen Energie).

Über geistige Gesetze vgl. Rümelin, Reden u. Aufsätze I, 9f., 28; II, 118 ff. Wundt, Log. II[2] 2, 132 ff. Vgl. Abschn. IX, XI, XIII.

Zu Abschnitt V.

Über den Zweckbegriff in den Geisteswissenschaften vgl. Dilthey, Ideen zu einer beschreib. u. zerglied. psychol. Einleit. in d. Geisteswissensch. Wundt, Syst. d. Philos. Windelband, Praeludien[3] (Teleologischer Kritizismus). „Die Anerkennung der Axiome ist überall durch einen Zweck bedingt, der als Ideal für unser Denken, Wollen und Fühlen vorausgesetzt werden muß" (S. 331). „Die Voraussetzung der kritischen Methode ist also der Glaube an die allgemeingültigen Zwecke" (S. 342). Alle Axiome sind „Mittel zum Zweck der Allgemeingültigkeit" (S. 345). Rickert, Die Grenze d. naturwiss. Begriffsbildung. Stammler, Wirtschaft und Recht. M. Adler, Kausalit u. Teleologie im Streite um die Wissenschaft, 1904 (gegen Windelband u. Rickert); die kausale Methode ist konstituierend für die Geistes-, bezw. Sozialwissenschaften, die teleologische Methode ist aber eine notwendige Ergänzung vom praktischen Standpunkte, S. 190 ff. 213, 217 ff. L. Stein, Der soziale Optimismus, 1905. Der Sinn des Daseins; Die soziale Frage im Lichte d. Philos. (Zweckgesetze im Geistesleben). L. W. Stern, Person u. Sache I. R. Goldscheid, Entwicklungswerttheorie, 1908, S. XXXIII: „Unsere Zwecke sind uns durch das Verhältnis unserer Anlagen zu den Naturenergien, wenn auch nicht individuell, so doch interindividuell vorgezeichnet, und wir können sie feststellen, indem wir dieses Verhältnis auf das genaueste studieren". Für jede Zeit ist die Zweckerkenntnis ebenso exakt herauszuarbeiten wie die Kausalerkenntnis (172). „Das teleologische Urteil ist die Darstellungsform der aktivistisch gewendeten Wissenschaft" (S. 103). Das „Richtige" ist das dem Intersubsektiven tatsächlich Entsprechende", das Seinsollende ist erst die praktische Konsequenz desselben (170). „Die gewollte Entwicklungsrichtung ist der Maßstab für den Entwicklungswert jedes einzelnen Dinges" (S. 35). Die „Richtung" (der „Richtungswille", S. 33) ist etwas Primäres, Apriorisches (ib., Der Richtungsbegriff, Annal. d. Naturphilos. VI, S. 58 ff.; vgl. Lasswitz: „Jeder Conatus schließt den Begriff der Richtung ein", Gesch. d. Atomistik II, 220).

Das teleologische (bezw. biologische) Moment in der Psychologie betonen Spencer, Romanes, Ribot, Fouillée, Luquet, Baldwin,

James, Stout (Analytic Psychology u. a.), Ebbinghaus, Groos, Spiele d. Menschen; Spiele d. Tiere), Jerusalem, Jodl, Mach, H. Schneider, J. Schultz u. a.

Zu Abschnitt VI.

Über den Wertbegriff vgl. Liebmann, Analysis d. Wirklichkeit[2], S. 563 ff. Riehl, Zur Einführ. in d. Philos. S. 171 ff. Ed. v. Hartmann, Zeitschr. f. Philos. 106 Bd. 1875, S. 20 ff. H. Schwarz, Psychol. d. Willens, S. 34 ff. („Wert nennen wir alle mittelbaren oder unmittelbaren Willensziele"; „Wert ist alles, dessen Sein wir lieber wollen als sein Nichtsein", S. 318). F. Krüger, Der Begriff des absolut Wertvollen, 1898; „Wertvoll ist für mich nur, was ich relativ konstant begehre, worauf sich unter gewissen psychischen Bedingungen, d. h. beim Gegebensein bestimmter Teilinhalte, regelmäßig mein Streben richtet" (S. 33). Wertungen sind „Dispositionen zu bestimmten Wertungen" (S. 39). Das absolut Wertvolle ist die psychische Fähigkeit des Wertens selbst (S. 61). Es besteht eine Tendenz, „die funktionelle Energie des Wertens zu erhalten und zu steigern" (S. 73). Münsterberg, Philos. d. Werte, 1908: „Alles Bewerten und Vorziehen setzt . . offenbar einen Willen voraus, der Stellung nimmt und Befriedigung findet" (S. 8). Wo die Wertauslese einsetzt, ist das Objekt nicht mehr rein als Teil der physikalisch-psychologischen Welt gedacht (14). Unmittelbar sind die Subjekte Stellung nehmende Einheiten (19), die unmittelbar erlebten Dinge sind Werte (S. 20). Es gibt bedingte und unbedingte (überindividuelle, absolute) Werte (S. 29 ff.). „Alles Streben nach Wahrheit und Schönheit und Sittlichkeit und Fortschritt und Religion wird von dem Strebenden tatsächlich auf eine Welt bezogen, deren Werte unabhängig gedacht werden von den Neigungen und Begehrungen beliebig vieler Einzelwesen. Die Welt, die wir erkennen und würdigen und umgestalten wollen, hat unserem eigensten Voraussetzen und Verlangen gemäß unbedingte Werte, die niemals aus persönlichen Beziehungen ableitbar sind" (S. 37 f). Die Bewertung geht dem Sein voran (S. 49). Befriedigung hat nichts mit Lust oder Unlust zu tun, die Werte können also überpersönlich sein (S. 69). Die „reine Bewertung" ist „reine Ineinsetzung der Erfahrungen", sie ist „Das Wollen, den Erlebnisinhalt als selbstseiend anzuschauen und deshalb zu fordern, daß er sich selbst erhält, sich selbst erfüllt, sich selbst betätigt und sich selbst vollendet" (S. 79). „Die Verwirklichung des Willens zur Welt ist... notwendig befriedigend" (ib.) Meinong, Werttheorie (S. 25 ff.); Arch. f. system. Philos. I, 341: „Ein Gegenstand hat Wert, sofern er die Fähigkeit hat, für den ausreichend Orientierten, falls dieser normal veranlagt ist, die tatsächliche Grundlage für ein Wertgefühl abzugeben". Ehrenfels, Syst. d. Werttheorie I, 51 ff. „Der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit". Es gibt Eigen- und Wirkungswerte (I, 77; vgl. Arch. f. system. Philos. II, 116). Kreibig, Psychol. Grundlg. eines Systems d. Wert-Theorie, S. 3 f, 12 ff. Höffding, Religionsphil. S. 10 f; Philos. Probl. S. 85 f. (O. Ritschl, Über Werturteile, 1895, S. 22 ff. Reischle, Werturteile u. Glaubensurteile, 1900, S. 41. Schuppe, Grundz. d. Ethik, S. 7 f, 34, 45. Döring, Philos, Güterlehre, S. 2 ff., Lipps, Ethische Grundfrag., S. 122 ff; Leitfad. d. Psychol., S. 67, 175 f, 186. H. Cornelius, Einleit. in d. Philos. S. 338 ff. J. Cohn, Zeitschr. f. Philos. 110. Bd., 1897, S. 219 ff. K. Menger, Grundz. d. Volkswirtschaftslehre 1871, I, 78, 81 ff. 99: Grenznutzentheorie). Simmel,

Philos. d. Geldes, S. 6 ff. O. Kraus, Zur Theorie d. Wertes, 1902. Goldscheid, Zur Ethik d. Gesamtwillens I, 76, 99. „Entwicklungswert“ ist, was einem Entwicklungserfordernis dient, gemessen an einem „intersubjektiven Koordinatensystem“. Werte sind „diejenigen Güter oder Kräfte, welche geeignet sind, direkt oder indirekt der Befriedigung gesellschaftlich notwendiger oder zum mindesten wünschenswerter Bedürfnisse zu dienen. Als gesellschaftlich notwendige Bedürfnisse sind jene anzusehen, welche in gleicher Weise die Erhaltung und Höherentwicklung der Individuen und der Gesellschaft bewirken“ (Entwicklungswerttheorie, S. 8 ff.) Eine „intersubjektive Wertlehre“ tut not (S. 11). Nur diejenigen Dinge haben wahren Wert, „die geeignet sind, im Interesse der Höherentwicklung wünschbare menschliche Begehrungen zu befriedigen“ (S. 23). Die gewollte Entwicklungsrichtung ist der Maßstab für den Entwicklungswert jedes einzelnen Dinges“ (S. 35). Höchster Entwicklungswert ist der Mensch (S. 51). Unsere entwicklungsökonomische Aufgabe ist es, „die Arbeitskraft jedes Menschen in solcher Weise aufzubrauchen, daß durch sie Entwicklungswerte geschaffen werden, ohne daß er selbst in seinem Entwicklungswert beeinträchtigt wird“ (S. 52). — Über die Bedeutung des Wertbegriffes für die Geisteswissenschaften vgl. die Arbeiten von Wundt (Logik), Windelband (Präludien), Rickert, Münsterberg, Goldscheid, M. Adler, Grotenfelt, Bernheim u. a.

Zu Abschnitt VII.

Über autogenetische Willenstheorie, bezw. Voluntarismus vgl. Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung I. Bd., 5, 10, 18, 21 ff., II. Bd., C. 15, 19, 30 (der Wille als „Urgrund und Beherrscher des Intellekts“), Vierfache Wurzel, C. 7, § 44. Frauenstaedt, Blicke in die intellektuelle, physische und moralische Welt, 1869. Deussen, Elemente d. Metaphys.[2], 1890. Bahnsen, Der Widerspruch. Bilharz, Metaphys. I., 1890—97. Schellwien, Wille und Erkenntnis, 1899, S. 32 ff. (Wille als Quelle aller Erkenntnis). R. Hamerling, Atomistik des Willens I, 263 ff. J. H. Fichte, Psychol. I, 224 f., 77 f.: „Grundwille“ ist „dasjenige, was der Mensch durch alle einzelnen Volitionen hindurch bleibend und unablassend, instinktiv oder bewußt anstrebt.“ Fortlage, Syst. d. Psychol. I, 464 (Der Trieb als seelische Grundkraft). Ed. v. Hartmann, Philos. d. Unbewußten I[10], S. 9 ff., II[10], 45 ff. (Unbewußter Wille). Nietzsche, Bd. XV, 266 ff., 296 ff., „Wille zur Macht“ als Triebkraft alles, auch des geistigen Geschehens). Rümelin, Red. u. Aufsätze I, 64 f.: „Die Triebe sind die Direktive des Intellekts“. Paulsen, Einleit. in d. Philos., S. 120: „Der Wille ist der ursprüngliche und in gewissem Sinne konstante Faktor des Seelenlebens“. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 99 f. Der „Wesenwille“ ist das „psychologische Äquivalent des Leibes oder das Prinzip der Einheit des Lebens“. Wundt, Grundriß der Psychol.[8], 16 ff. Die voluntaristische Psychologie behauptet, daß das Wollen ebenso ursprünglich und spezifisch sei als die Empfindungen und Vorstellungen; doch ist es nichts Elementares (S. 22). Der Wille ist eine „ursprüngliche Energie des Bewußtseins“ (Grundz. der physiol. Psychol. II[4], 562 ff. Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, S. 244 ff.). Der reine Wille ist nichts Empirisches (Syst. d. Philos.[2], S. 278 ff.). Hellpach, Grenzwissensch. d. Psychol. S. 9 f. Villa, Einleitung in d. Psychol., S. 256. Münsterberg, Grundz. d. Psychol. I,

397 ff. Lossky, Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg., 30. Bd., S. 87 ff. A. Pfänder, Phaenomenol. d. Willens, 1900. Schwarz, Psychol. d. Willens, S. 40 ff. Kreibig, Werttheorie, S. 67. Jerusalem, Lehrb. d. Psychol.[3], S. 183 ff. Ad. Sigwart, Logik II[2], 25 („Primat des Willens auch auf dem theoretischen Gebiete"; so auch Rickert, Münsterberg, Windelband: „Denkwille", „Wahrheitswille"). Goldscheid, Zur Ethik des Gesamtwillens I, 45, 79. Höffding, Psychol.[2], S. 130 f., 424, 431. Der Wille ist die „fundamentale Form" des psychischen Lebens, aber kein besonderer Bewußtseinsinhalt, weil er sich „als fortwährende Voraussetzung über alle wechselnden Zustände und Formen des Bewußtseins erstreckt" (Philos. Probl. S. 31). „La direction est l'élément historique de la vie psychique" (Revue de Métaphys. et de Morale, 15. Année, 1907, S. 3). 1. La direction de l'activité est déterminée par une préférence; 2. c'est surtout la propre nature intime de l'individu qui décide de ce qui sera préféré" (S. 16). Lipps, Leitfad. d. Psychol. Jarmes, Princ. of Psychol. II, 559 ff.; Dewey, Psychol. Baldwin, Handbook of Psychol. J. Ward, Encycl. Britann. Stout, Analyt. Psychol. L. F. Ward, Pure Sociolog., S. 142 ff. Ribot, Mal. de la Volonté; Psychol. des sentiments, S. IX ff. (Ursprünglichkeit der „tendences"). Fouillée, Psychol. des idées-forces I, S. VII ff., 230, 307. Kraft-Ideen (Ideenkräfte) sind die Faktoren des Geisteslebens (S. II, 131; vgl. Die Evolut. d. Kraftideen, S. 12, 17, 24 ff.) u. a. Nach Natorp ist in allem Denken Willenstendenz („Richtung"). Trieb, Wille, Vernunftwille sind die „Stufen der Aktivität" (Sozialpaed.[2], S. 56 f., 74 ff.). Wille ist „Zielsetzung, Vorsatz einer Idee, d. i. eines Gesollten" (S. 5). Der letztbestimmende Grund jeder Zwecksetzung ist „die jeder einzelnen Willensentscheidung vorgehende weil logisch übergeordnete Einheit, in der alle Zwecksetzung sich vereinige" (S. 37). „Alle Tendenz ist Tendenz zu Einheit" (S. 46). Die „Idee" ist die „gedachte letzte Einheit", der „Blickpunkt der Erkenntnis", ihr Inhalt ist „Einheit unbedingt" (S. 24 f., 33 f., 40, 43 ff.).

Die Willenskritik („Willenstheorie") hat nach R. Goldscheid zu prüfen, welchen Einfluß seinerseits sowohl der rohe, wie der gebildete und verbildete Wille einerseits auf das eigene geistige Sein und anderseits auf die nächste Umgebung, auf die äußere Natur, auf die ökonomischen Verhältnisse, auf die sozialen Institutionen, mit einem Worte auf die geschichtliche Entwicklung auszuüben vermag. Es muß weiters untersucht werden, wann er einen günstigen, wann einen ungünstigen Einfluß ausüben wird, und wie er es überhaupt anstellen muß, um im Sinne der Erkenntnis wirken zu können" (Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft, 1905, S. 5 f.). Die Willenstheorie ist das Korrelat zur Erkenntnistheorie (S. 8), welche selbst willenskritisch zu untersuchen ist (S. 11). Es muß überall „bis zu den Grundbedingungen des Willens überhaupt" zurückgegriffen werden (12). Die Willenskritik dient dem „Aktivismus", indem sie die Zweckmäßigkeit des Geschehens als „Postulat des teleologischen Willens" aufstellt und fordert, „daß wir nicht eher ruhen, bis wir die Zweckmäßigkeit des Geschehens bewerkstelligt haben" (S. 15). „Die Willenstheorie ist die Basis der Aktivitätslehre, welche eine wertfreie Darstellung dessen bietet, was sein kann" (S. 24). Die „Psychoenergetik" untersucht das Verhältnis der qualifizierten menschlichen Energien zu den Naturenergien (S. 29).

Den Pragmatismus, der mit dem Aktivismus verwandt ist, indem

er den Zweck zum Maßstab des Erkennens und Handelns macht, vertreten F. C. S. Schiller (Humanism., 1903; Studies in Humanism, 1907; in Auswahl deutsch demnächst in der „Philos.-soziolog. Bücherei“ erscheinend), W. James (Pragmatismus, deutsch 1908), J. Dewey (Studies in Logical Theory, 1903), Milhaud (Le Rationel, 1898), Le Roy (Revue de Mét. et de Morale, T. VII—IX), Peirce (Popular Science Monthly, 1879; Revue Philosophique, 1879; von ihm der Name „Pragmatismus“), W. Jerusalem (Einleit. in d. Philos.[5]). Verwandte Ansichten (biologische Erkenntnistheorie) bei Mach, Simmel u. a. Der Pragmatismus ist zunächst eine Methode, für welche Theorien zu Werkzeugen werden, durch die wir das Erkennen so gestalten, daß es uns im Leben „führt“, uns der Wirklichkeit immer besser anpassen läßt. Wahr ist ein Gedanke, sofern er ein Denkmittel ist, welches „von irgend einem Teile unserer Erfahrung zu irgend einem andern Teile hinführt“, indem es die Dinge zweckentsprechend verknüpft (James, Pragmat. S. 36 f.). „Die Art, wie der Gedanke wirkt, macht ihn wahr und läßt ihn als wahr anerkennen“ (S. 40). Wahr ist, „was uns am besten führt, was für jeden Teil des Lebens am besten paßt, was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am besten vereinigen läßt“ (S. 51). Wahre Vorstellungen sind solche, die wir verifizieren können (S. 125 f.). Die Vorstellung wird durch Ereignisse wahr gemacht (S. 126). Die Wahrheit eines Gedankens ist nur „die Funktion des Hinführens, das der Mühe lohnt“ (S. 128), das sich — Bewähren des Gedankens (S. 129). (Vgl. damit den Satz: „Was nicht wahr ist, das bewirkt kein erfolgreiches Streben“ in der Tarkakaumudi des Laugakshi Bhaskara, deutsch von Hultzsch, § XLV, Zeitschr. d. deutschen Morgenländ. Gesellsch. 1907, S. 791). — Gegen den Pragmatismus vgl. Münsterberg, Philos. d. Werte, S. 30 f.

Über „Willensökonomie“ vgl. R. Goldscheid und L. Stein.

Zu Abschnitt VIII.

Über Willensfreiheit vgl. Lipps, Ethische Grundfrag., S. 243 ff. (Autodeterminismus; Freiheit ist „Verursachtsein durch die Persönlichkeit, ihr Wesen und ihre Betätigungsweisen“). Paulsen, Syst. d. Ethik I[5], S. 429 ff. Wundt, Ethik[2], S. 462 ff. „Was den menschlichen Willen vor den äußeren Motiven determiniert, ist der Charakter“ (Grundz. d. physiol. Psychol. II[4], 576). Frei ist, wer „nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist“ (Ethik[2], S. 477). Sigwart, Kleine Schrift. II, 157 ff., Logik II[2], 750 ff. Fouillée, Psychol. des idées-forces II, 277 ff. Freiheit ist „le maximum possible d'indépendance pour la volonté, se déterminant sous l'idée même de cette indépendance, en vue d'une fin dont elle a également l'idée“ (S. 290). M. Offner, Die Willensfreih., 1903, S. 3 ff. L. Müffelmann, Das Probl. d. Willensfreih., 1902, S. 84. Natorp, Sozialpäd.[2], S. 47 f., 70: Das Naturgesetz läßt „das Urteil des Willens frei. Das Gesetz der Idee dagegen ist eben dann für ihn richtend, im Doppelsinn des Richtunggebenden und des richterlich Entscheidenden.“ Windelband, Die Lehren vom Zufall, S. 9 ff.; Über Willensfreiheit. 1904. „Das einzig sichere Kriterium ... für die Stärke eines Motivs ist die Erfahrung von der mehr oder minder entscheidenden Kraft, welche es bei einer wirklichen Wahlentscheidung geltend macht“ (S. 37). Gleichgültigen Möglichkeiten gegenüber tritt keine Wahl-

entscheidung ein, sondern es wirkt der psychophysische Mechanismus (S. 48). Wahlfreiheit ist der „Zustand, worin bei dem Wählenden in seiner Reaktion auf die momentanen Motive die ganze Energie der konstanten Motive, d. h. seines dauernden Wesens, seines Charakters zur Geltung kommt" (S. 75). F. W. Förster, Willensfreiheit u. sittl. Verantwortlichkeit, S. 39 ff. Höffding, Psychol.[2], S. 471, 213f. O. Pfister, Die Willensfreih., 1904. Simmel, Einleit. in d. Moralwissensch. II, 137, 164, 205 ff. Riehl, Philos. Kritizism. II[2], 217 ff. — Indeterminismus: Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1893. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre[2], 1896. J. Mack, Krit. d. Freiheitstheorien, 1906. — Vgl. H. Gomperz, Das Problem der Willensfreiheit, 1907. Die Ereignisse sind an sich selbst ebensowenig notwendig oder unmöglich wie zufällig oder möglich, im absoluten, objektiven Sinne gibt es nur wirkliche und unwirkliche Ereignisse (empirische Theorie der dynamischen Kausalität, S. 113). „Im dynamischen Verstande sind demnach Determinismus und Indeterminismus beide abzulehnen: der Wille ist weder der allgemeinen Notwendigkeit des Geschehens unterworfen noch von ihr ausgenommen, weil es eine solche allgemeine Notwendigkeit gar nicht gibt" (S. 123, ähnlich J. St. Mill). Die „vollständige Bestimmtheit menschlicher Willensakte durch rein seelische Gesetze erweist sich ... als ein Postulat, das man wohl theoretisch festhalten mag, zu dessen tatsächlicher Verwirklichung uns jedoch alle Mittel fehlen" (S. 145). Es ist möglich, daß schon die materiellen Elemente „gewisse individuelle und momentane Besonderheiten ihres Verhaltens zeigen" (S. 153). Die Naturgesetze wären dann nur „Durchschnittsregeln des stofflichen Massenverhaltens" (S. 154). Auf dem Gebiete des Organischen würden die Abweichungen zur Erscheinung kommen, da sie sich hier nicht kompensieren (S. 155; „spontanistische" Auffassung). Damit ist zu vergleichen, was R. Goldscheid bezüglich der Ursprünglichkeit der „Richtung" sagt, welche ein der Kausalität vorangehendes Urphänomen ist"; das Sein besteht aus „Richtungselementen" (Der Richtungsbegr., S. 79, 74: „Das Gerichtetsein ... das gemeinsame Apriori der Natur- und Geisteswissenschaften". „Wir Menschen können nicht nur, sondern wir müssen die Richtung der Entwicklung bestimmen, weil wir selbst Richtungsintensitäten neben anderen Richtungsintensitäten sind" (S. 91). — Nach James bedeutet die Willensfreiheit pragmatisch, „daß in unserer Welt Neues entsteht", „daß die Zukunft in ihren letzten Elementen sowohl als auch in den auf der Oberfläche liegenden Erscheinungen nicht eine bloße Wiederholung und Nachahmung der Vergangenheit sein wird." Vielleicht ist die Natur „nur annäherungsweise gleichförmig" (Der Pragmatismus, S. 74 f.).

Zu Abschnitt IX.

Über geistige Entwicklung im allgemeinen vgl. Spencer, Psychol. I u. II. Romanes, Mental Evolution in Animals, Deutsch 1883. Wundt, Vorles. über die Mensch.- u. Tierseele; Grundr. d. Psychol.; Syst. d. Philos. Ribot, Monographien (Über Vererbung, Entwicklung der allgemeinen Begriffe, usw.). Simmel, Philos. d. Geldes, S. 517: „Es ist allenthalben das Schema höherer Entwicklungsstufen, daß das ursprüngliche Aneinander und die unmittelbare Einheit der Elemente aufgelöst wird, damit sie, verselbständigt und voneinander abgerückt, nun in eine neue, geistigere, umfassendere Synthese vereinheitlicht werden." Fouillée,

Der Evolution. d. Kraft-Ideen; Psychol. des idéés-forces. Bergson, L'évolution créatrice. Baldwin, Development and Evolution; Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und in der Rasse, 1895; Social and Ethical Interpretation in Mental Development, 1897. Jodl, Lehrb. d. Psychol., S. 160: „Der bewußte, denkende Wille des Menschen ist nicht bloß Produkt der Welt, sondern auch Faktor, eine Kraft unter anderen Kräften. Die Evolution des Menschen ist nicht . . . das Werk blinder Naturkräfte . . ., sondern das Ergebnis stetigen Zusammenwirkens der blinden Naturkräfte mit den sehend gewordenen Naturkräften, d. h. menschlichen Zweckgedanken." L. Stein, An d. Wende d. Jahrhund. S. 21 u. ö. Stumpf, Der Entwicklungsgedanke, S. 58. Eucken, Der Sinn u. Wert d. Lebens, S. 91 f., 127 ff. Den „aktiven Evolutionismus" betont R. Goldscheid, Entwicklungswerttheorie, S. 89, 107, 163.

Zu Abschnitt X.

Über den Begriff der Kultur vgl. Kant, Krit. d. Urteilskraft, § 83. Fichte, Die Bestimm. d. Gelehrten. Wundt, Ethik[3], S. 259 ff. (Kultur ist „aktive Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenszwecke"). P. Bergemann, Ethik als Kulturphilos. S. 17 u. ff. Unold, Gr. d. Ethik, S. 261 f. Eucken, Kampf um einen geist. Lebensinhalt, S. 8 ff.; Grundlin. einer neuen Lebensansch. S. 45 (Geisteskultur gegenüber bloß menschlich-sozialer Kultur), 50 ff., 106, 210 ff. (Aktivismus), 246 ff. L. Ziegler, Das Wesen d. Kultur, S. 15 ff., 160. L. Stein, Die Anfänge d. Kultur, 1906, S. 2 ff. Kultur ist „das vom Menschengeschlecht zweckmäßig und planvoll Erarbeitete". Aufgabe der Kulturphilosophie ist es, die „Kulturwerte in ihrem Entstehen zu schildern, in ihrem Werdegang zu verfolgen und in ihrer Wirksamkeit für die Gegenwart zu begreifen" (S. 10). „Als Naturwesen sind wir gebunden, als Kulturwesen sind wir frei" (S. 23); An d. Wende des Jahrhunderts, 1899; Der Sinn des Daseins, 1903. Vierkandt, Naturvölker u. Kulturvölker, 1896, S. 7: Naturvölker, Halbkulturvölker — Vollkulturvölker. „Das Wesen der Vollkultur besteht in dem Überwiegen der willkürlichen vor den unwillkürlichen Willensakten überall da, wo es sich um wichtige und entscheidende Angelegenheiten, sei es des individuellen, sei es des sozialen Lebens handelt" (S. 286 ff.). Ein „ethelistischer" und „intellektueller" Typus der Vollkultur ist zu unterscheiden (S. 297). Es besteht eine natürliche Selbstregulierung der meisten Bedürfnisse des sozialen Lebens (S. 413). Die Vollkultur hat die Tendenz, sich selbst in ihrer Entwicklung zunehmend zu beschleunigen (S. 415); sie leidet an einer gewissen Gebrochenheit (S. 444 ff.); Die Gründe für d. Erhalt. d. Kultur, Philos. Studien, herausgeg. von Wundt, XX. Bd. 1902, S. 407 ff. R. Goldscheid, Entwicklungswerttheorie, S. 31: Kultur ist „jene Form des Geschehens, in der die richtigste und ökonomischste Umwandlung von äußerer Arbeit in innere Arbeit [des psychophysischen Organismus] erfolgt." Vgl. Rickert (Grenz. d. naturwiss. Begriffsbild.), Bernheim u. a.

Über die Rasse vgl. Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen, Deutsch 1898. Driesmans, Rasse u. Milieu, S. 5, 35 ff. (Einfluß des Milieu auf die Rasse). H. St. Chamberlain, Grundlagen d. neunzehnt. Jahrhund. de Lapouge, Les sélections sociales, 1896. Ammon, Die natürl. Auslese bei den Menschen, 1893. L. Woltmann, Polit. Anthropologie. Jentsch, Sozialauslese, 1898. Haycraft, Natürl.

Auslese u. Rassenverbesserung, 1895. F. Hertz, Moderne Rassetheorien, 1904 (Rasse ist „ein historisches und rasch wechselndes Gebilde", S. 32; viel Literatur). L. Stein, Die Anfänge d. Kultur, S. 42 ff. „Rasse, d. h. eine Dauerform vererbbarer Instinkte und Gruppenmerkmale in Aussehen und Habitus, ist einer der vielen Faktoren, die das Wesen des Menschen ausmachen, aber weder der Faktor . . „ ja nicht einmal ein hervorstechender Faktor, vollends nicht der Generalnenner der Geschichte" (S. 65). Finot, Le préjugé des races, 1905 (auch deutsch). — Vgl. Seek, Gesch. d. Untergangs d. antik. Welt² I, 1897, II, 1901.

Betreffs des Einflusses des Milieu vgl. die Schriften von Buckle und Taine.

Zu Abschnitt XI.

Vgl. über Soziologie und Gesellschaft: Comte, Cours de philos. posit. IV, 210 ff. Spencer, Princ. of Socology 1885—96; Einleit. in d. Stud. d. Soziologie, 1885. P. Lilienfeld, Gedanken über die Sozialwissensch. d. Zukunft, 1873 ff. A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers,² 1896. R. Worms, Organisme et société; Philos. des sciences sociales (Organisistische Schule.) — Fouillée, Scienc. soc. S. 25 ff. 78 ff., Tarde, Les lois de l'imitation, 1890; La logique sociale, 1894; Die sozialen Gesetze, deutsch 1908. E. de Roberty, la sociolog. 1880. Giddings, Princ. of Sociol. 1896, S. 20 ff., 420. L. F. Ward, Outlines of Sociol., 1898; Pure Sociology, 1903, S. 96 ff. (auch deutsch). Patten, The Theory of Social forces, 1896. Vanni, Primi linee di un programma critico di sociologia, 1888. Squillace, Dottrine sociologische, 1907 (auch deutsch). Wundt, Syst. d. Philos.², S. 616 ff. Logik II² 497 f., 599 ff. P. Barth, Die Philos. d. Gesch. als Sociologie, S. 224, 108 ff. Eisler, Soziologie, 1903. Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft, 1887, S. 3, 9, 16 ff., 46, 99 ff. Die Theorie der „Gemeinschaft" geht „von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande aus, welcher trotz der empirischen Trennung und durch dieselbe hinderlich sich erhalte" (S. 9). „Gemeinschaftliches Leben ist gegenseitiger Besitz und Genuß und ist Besitz und Genuß gemeinsamer Güter" (S. 27). Die „Gesellschaft" entspricht nicht wie die Gemeinschaft dem organischen „Wesenwillen, sondern der „Willkür", sie ist eine bloß „ideelle und mechanische Bildung." Ihering, Zweck im Recht I, 95, 102 ff. Achelis, Sociologie², 1908; Zenker, Die Gesellsch. 1899—1903. Simmel, Über soziale Differenzierung, 1891; Philos. d. Geldes, 1900. L. Stein, An der Wende d. Jahrhund. 1899, S. 17 ff. Die soziale Frage im Lichte d. Philos., 1897 (viel Literatur); Arch. f. systemat. Philos. IV, S. 91 ff.; Der soziale Optimismus, 1905 („Conatus" in der Geschichte, S. 20). R. Goldscheid, Zur Ethik d. Gesammtwillens I; Verelendungs- oder Meliorationstheorie, 1906; Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie, 1908. K. Vorländer, Kant u. d. Sozialismus, 1900. F. Staudinger, Ethik u. Politik, 1899; Wirtschaftl. Grundlagen der Moral, 1907. Gesellschaft ist „ein Zusammenleben, innerhalb dessen die einzelnen zwar einander gewisse Rechte zuerkennen, aber im wesentlichen individuelle Ziele haben" (S. 18). Gemeinschaft besteht nur dann, „wenn Menschen von einem und demselben Zielinteresse beherrscht sind und zu diesem gemeinsamen Ziele instinktiv oder bewußt in freier Tätigkeit zusammenwirken" (S. 23). Die Gemeinschaftsidee ist die sittliche Grundidee (S. 29). „Idee" ist „bewußte Triebkraft

des Willens zu einem — in seiner Vollendung unendlichen — Ziel". (S. 78). Das Endziel ist „nicht etwa eine Endstation, sondern eine Richtlinie des Strebens" (S. 111). M. Adler, Das Formalpsychische im histor. Materialismus, Die neue Zeit 26. Jahrg. I, S. 52 ff. Der Mensch kann in der Gesellschaft leben, „weil er schon unmittelbar in seinem Selbstbewußtsein sozial ist, d. h. auf die Wesensgleichheit des Psychischen mit seinen Artgenossen bezogen ist" (S. 55). „Die fundamentale Gesetzlichkeit des menschlichen Lebens ist seine Normmäßigkeit, d. h. seine Ausrichtung auf oberste Einheitsziele nach jeglicher Richtung seiner Aktualität" (S. 56). „Auf menschlicher Basis ist alle Kausalität erst in einem geistigen Milieu wirksam, durch welches sie von vornherein auf ein Ziel gerichtet ist" (S. 59). „Die Idee als das Richtungselement sozialer Kausalität ist gewiß die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung." Aber sie ist nicht die „Maschine" des sozialen Lebens, sie wirkt nur in den Schranken der ökonomischen Verhältnisse (ib.) R. Stammler, Wirtschaft u. Recht, 1896. Die Sozialphilosophie untersucht, „unter welcher grundlegenden formalen Gesetzmäßigkeit das soziale Leben der Menschen steht" (S. 7). Soziales Leben ist „ein durch äußerlich verbindende Normen geregeltes Zusammenleben von Menschen" (S. 108). „Materie" des sozialen Lebens ist „das auf Bedürfnisbefriedigung gerichtete menschliche Zusammenwirken" (S. 137), „Form" desselben das Recht. Der „Monismus des sozialen Lebens" „sucht die Ursachen und die Wirkungen auf sozialem Gebiete in der Einheit des Ganzen des gesellschaftlichen Lebens der Menschen zu erfassen" (S. 315). Zweckgesetze regeln das Gesellschaftsleben. Berechtigt ist jener Zweck, „der in der Richtung eines für alle irgendwelche Zwecke gültigen Zielpunktes gesetzt ist, der einem einheitlichen Gesichtspunkte im Reiche konkreter Zwecke entspricht" (S. 367). Ein innerlicher sozialer Konflikt ist gegeben, „wenn die in einem menschlichen Gemeinwesen entstandenen sozialen Phaenomene dem letzten Ziele des sie verantwortenden Rechtes widerstreiten" (S. 411). „Das Wesen des sozialen Daseins der Menschen liegt in dem Wollen und in der Verfolgung von Zwecken und nicht in der Erkenntnis von einem bloß kausalen Getriebenwerden" (S. 446); Die Lehre vom richtigen Rechte, S. 233 ff, 617 ff. Natorp, Sozialpäd.[2], S. V ff. Die menschliche Gemeinschaft ist eine Willensgemeinschaft (S. 57). L. Belfort-Bax, Neue Zeit, 14. Jahrg. II. u. 15. Jahrg. I. Durkheim, Die soziologische Methode, deutsch 1908. „Eine soziale Tatsache ist jede mehr oder minder festgelegte Art des Tuns, welche die Fähigkeit hat, auf den einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben, oder auch, die im Bereiche einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzt" (S. 38). — Gumplowicz, Grundriß der Soziologie, 1885. Der Rassenkampf, 1883. Soziologie ist „die Lehre von den sozialen Gruppen, ihrem gegenseitigen Verhalten und ihren dadurch bedingten Schicksalen." Ratzenhofer, Die soziale Erkenntnis, 1898; Soziologie 1908. — Vadale Papale, Darwinism. naturale e Darwin. sociale, 1882. Schriften von Vaccaro, Morselli u. a. Ammon, Die nat. Grundl. d. Gesellschaft. S. 178, u. ff. Natur u. Staat, herausgegeb. v. H. E. Ziegler, darunter: W. Schallmayer, Vererbung u. Auslese im Lebenslauf d. Völker, 1903; A. Hesse, Natur u. Gesellschaft. A. Eleutheropulos, Soziologie. H. Matzat, Philos. d. Anpassung. Vgl. Woltmann, Polit. Anthropol. Jentsch, Sozialauslese. Huxley, Soz. Essays. — K. Marx, Zur Krit. d. polit. Ökonom, 1859, 2. Aufl. 1897. Das

Kapital, 1867 ff. Fr. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälz. d. Wissensch, 1874; Briefe, in: Der sozialist. Akademiker, 1885; Entwickl. d. Sozialism. 1883. Bernstein, Die Voraussetzungen d. Sozialismus, 1889. Die Schriften von Kautsky, Plechanow, L. Woltmann (Der histor. Materialismus, 1900), K. Schmidt, A. Loria, Labriola u. a. Zur Kritik der ökonomischen Geschichtstheorie: Schriften von P. Barth, O. Lorenz, Masaryk, Stammler, Weisengrün, Tugan-Baranowski (Theoret. Grundlagen d. Marxismus) u. a.

Zur Sozialpsychologie (und Völkerspychologie) vgl. Wundt, Völkerpsychol. I u. II; Grundr. der Psychol. Die Zeitschr. f. Völkerpsychol. I ff. Ferner die Schriften von Simmel, Baldwin, Tarde, Le Bon, Sighele, Vierkandt u. a.

Zu Abschnitt XII.

Über Ethik u. Sittlichkeit vgl. Spencer, Princ. d. Ethik. S. Alexander, Moral Order and Progress, 1899. Leslie Stephen, The Science of Ethics, 1882—93. Williams, Evolutional Ethics, 1893. Carneri, Sittlichkeit und Darwinismus. Tille, Von Darwin bis Nietzsche. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse; Genealogie d. Moral. E. Laas, Idealismus und Positivismus II. Jodl, Gesch. d. neueren Ethik. Simmel, Einleit. in d. Moralwissenschaft, 1892—93. W. Stern, Krit. Grundlegung d. Ethik, 1897. Unold, Grundlg. ein. modernen prakt.-ethischen Lebensansch. Goldscheid, Zur Ethik d. Gesamtwillens I. Höffding, Ethik[2], S. 8 ff. Paulsen, System d. Ethik[5]. P. Bergemann, Ethik als Kulturphilosophie, 1904. Wundt, Ethik, 2 u. 3. A. Störring, Ethische Grundfragen, 1906. Döring, Philos. Güterlehre, 1888. Dorner, Das menschliche Handeln, 1895. Sigwart, Vorfragen d. Ethik, Zeller-Festschrift, 1886. Fouillée, Morale des idées-forces. Ed. v. Hartmann, Phaenomenol. d. sittl. Bewußtseins. Jerusalem, Einleit. in d. Philos.[3] F. Thilly, Einführ. in d. Ethik, 1907. Sutherland, The Origin and Growth of the Moral Instinct, 1898. Westermarck, Urspr. d. moral. Begriffe I, 1907. Sidgwick, Methods of Ethics. Brentano, Vom Urspr. sittl. Erkenntnis, 1889. H. Schwarz, Das sittl. Leben, 1901. Green, Prolegomena to Ethics[2], 1884. Wentscher, Ethik. Stange, Syst. d. Ethik. Lipps, Ethische Grundfragen. P. Hensel, Hauptprobl. d. Ethik, S. 49 ff. Staudinger, Das Sittengesetz, 1887. Volkmann, Syst. d. moral. Bewußtseins, 1898. H. Cohen, Ethik d. reinen Willens, 1904; C. Messer, Kants Ethik, 1904. — V. Cathrein, Moralphilos. 1899.

Zu Abschnitt XIII.

Über die Stellung der Geschichte im Systeme der Wissenschaften vgl. Windelband, Gesch. u. Naturwissensch., 1894. „Die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zu einem Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum andern Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehens. Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die andern Ereigniswissenschaften; jene lehren, was immer ist, diese, was einmal war.“ Das wissenschaftliche Denken ist also entweder „nomothetisch“ oder „idiographisch“, und die empirische

Wissenschaft ist entweder Naturwissenschaft oder Geschichtswissenschaft (S. 26 ff.) Aber die idiographischen Wissenschaften bedürfen „auf Schritt und Tritt der allgemeinen Sätze, welche sie in völlig korrekter Begründung nomothetischen Disziplinen entlehnen können“ (S. 37). Rickert, die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildg. S. 36 ff., 126 ff., 219, 238 ff., 258, 267, 307 ff. (Historischer Kausalzusammenhang), 310, 828 ff., 336 ff. (Historische Begriffsbildung), 350 ff. (Wertbeziehung). Die Geschichte ist eine „Wirklichkeitswissenschaft, insofern sie es mit einmaligen individuellen Wirklichkeiten als solchen zu tun hat, sie ist Wirklichkeitswissenschaft, insofern sie einen für alle gültigen Standpunkt der bloßen Betrachtung einnimmt und daher nur die durch Beziehung auf einen allgemeinen Wert bedeutungsvollen individuellen Wirklichkeiten oder die historischen Individuen zum Objekt ihrer Darstellung macht“ (S. 369). Die geschichtliche Begriffsbildung ist teleologisch (S. 372). Die allgemeinen sozialen Werte sind „Kulturwerte“; sie leiten die historische Darstellung und Begriffsbildung (S. 578). Gegensatz der „historischen Kulturwissenschaften“ zu den Naturwissenschaften betreffs des Stoffes in der Methode (S. 589). Die naturwissenschaftliche Erkenntnis des Geschichtlichen ist logisch unmöglich (S. 636). Frischeisen-Köhler, Arch. f. system. Philos. XII, 225 ff., 450 ff., XIII, 9 ff. (gegen Rickert). B. Schmeidler, Annal. d. Naturphilos. III, 1903, S. 24 ff. Es gibt kein Besonderes ohne das Allgemeine (S. 43). „Die Geschichte ist und bleibt die Darstellung des wirklich Gewesenen, aber auf Grund und vermittelst eines Systems allgemeiner Begriffe, die sich mit den dauernden Eigenschaften und der gleichbleibenden Beschaffenheit der menschlichen Seele beschäftigen“ (S. 45). Tönnies, Theorie d. Gesch., Arch. f. syst. Philos. VIII, 1902, S. 1 ff. (Gegen Rickert.) O. Ritschl, Die Kausalbetrachtung in den Geisteswissenschaften, 1906. Xénopol, Les principes fondamentauts de l'histoire, 1899. Bernheim, Lehrb. d. histor. Methode u. d. Geschichtsphilos. 3 u. 4. A. 1903, S. 6 ff., 95 ff., 114 ff. „Die geschichtlichen Betätigungen der Menschen sind für unsere Erkenntnis stets nur teleologisch zu fassen, d. h. wesentlich als Willenshandlungen, die durch Zwecke bestimmt sind“ (S. 118 ff.). Lacombe, De l'histoire consid. comme science, 1894. Grotenfelt, Die Wertschätz. i. d. Geschichte, 1903, S. 4 ff, 33 ff., 67 ff., 193. Simmel, Probleme d. Geschichtsphilos.[2], 1905, S. 1 ff. („Geschichte“ ist Geschichte psychischer Vorgänge; Anwendung psychologischer Gesetze). Dilthey, Einleit. in die Geisteswiss. I (keine historischen Gesetze). L. Stein, Arch. f. syst. Philos. IV. (Nur empirische Gesetze, Tendenzen im sozialen Leben, in der Geschichte). Lamprecht, Moderne Geschichtswissensch., 1905 (Sozialpsychische Gesetzmäßigkeit der Geschichte, historische Entwicklungsgesetze, Kulturzeitalter, vgl. Annal. d. Naturphilos. II, 1903, S. 255 ff.; Die kulturhistor. Methode, 1900). Buckle, Lamprecht, K. Breysig u. a.: Kollektinistische Geschichtschreibung. Carlyle, Über Helden, Heldenvererung und das Heldentümliche i. d. Geschichte (individualistische Auffassung). „Die Weltgeschichte ist die Geschichte der großen Männer, die in ihr gewirkt und geschafft haben. Sie waren die Führer der Menschheit, die Großen, Bildner und Vorbildner zugleich, und in weiterem Sinne Schöpfer alles dessen, was die große Masse der Menschheit zu tun und zu erreichen gestrebt hat“ (S. 1). Th. Lindner, Geschichtsphilos. 1901, (Vermittlend). F. Gottl, Die Grenzen d. Geschichte, 1904. Wundt, Syst. der Philos.[2], S. 635 ff., Log.[2] 2, 383 ff., 408 ff.

Zur Geschichtsphilosophie überhaupt vgl. **Herder**, Ideen zu einer Philos. d. Gesch. 1784 ff., VI. **Kant**, Ideen zu einer allgemeinen Gesch. 1784 (Die „ungesellige Geselligkeit" treibt den Menschen zur Entfaltung seiner Kräfte). **Fichte**, Grundzüge d. gegenwärt. Zeitalter, Bd. VII, 18 ff. **Schelling**, Syst. d. transzendentalen Idealism., S. 417 ff. Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Stud.[3], S. 153 f. **Hegel**, Philos. d. Geschichte (Bd. IX). E. v. **Lasaulx**, Neuer Versuch einer . . . Philos. d. Gesch. 1857. C. **Herrmann**, Philos. d. Gesch. 1870. **Rosmini-Serbati**, Filos. del diritto I, 10 ff. **Rocholl**, Philos. d. Gesch. 1843 (Die Geschichte ist „der entfaltete Mensch", II, 47). **Lotze**, Mikrokosm. III. **Eucken**, Kampf um einen geist. Lebensinh., S. 36 ff.; Philos. d. Geschichte, in: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg. Die Geschichte ist „das Aufnehmen eines Kampfes gegen die Zeit, eine Gegenwirkung wider die Zeit, sie ist ein Streben, durch geistige Kraft festzuhalten, was seiner natürlichen Beschaffenheit nach untergehen muß, sie enthält ein Urteil darüber, was solchen Untergang verdient oder ihn nicht verdient" (S. 268). Die Geschichte ist „ein Erzeugnis der Berührung von Mensch und Geistesleben" (S. 272). **Renouvier**, La philos. analyt. de l'histoire, 1896—97. **Lavrow**, Histor. Briefe, 1901. **Lindner**, Geschichtsphilos. K. **Breysig**, Der Stufenbau u. d. Gesetze d. Weltgesch., 1905, 107 ff. **Jentsch**, Geschichtsphil. Gedanken. **Flügel**, Ideal. u. Material. in d. Geschichtswissensch., 1898. **Goldscheid**, Krit. d. Willenskraft. (Gegen den historischen Passivismus). L. **Stein**, Die soziale Frage, u. a. Vgl. auch **Comte** u. andere Soziologen (auch betreffs der ökonomischen Geschichtsauffassung).

Zu Anhang 1.

Betreffs des Panpsychismus vgl. **Leibniz**, Monadol. 68 f.. **Fechner**, Zend-Avesta I, S. VI. Tagesansicht, S. 29 ff. **Lotze**, Mikrok. I, 407 f. Ed. v. **Hartmann**, Philos. d. Unbewußten. **Paulsen**, Einl. in d. Phil. **Fouillée**, Der Evolut. d. Kraft-Ideen. Schriften von **Nägeli**, **Haeckel**, **Moebius**, **Preyer**, W. **Pastor**, B. **Wille**, **Pauly**, **Francé** u. a. Vgl. **Eisler**, Das Wirken der Seele; Zeitschr. f. d. Ausbau d. Entwickl. H. 7, 1908.

Fortsetzung von der 2. Umschlagseite

Band IV. **G. Tarde, Die sozialen Gesetze.** Deutsch von Hans Hammer, Leipzig. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Band V. **Emile Durkheim, Die Methode der Soziologie.** Autorisierte Übersetzung. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Band VI. **Dr. Rudolf Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens.** Preis geh. M. 7.50, geb. M. 9.—.

Band VII. **Couturat, Die philosophischen Prinzipien der Mathematik.** Deutsch von Privatdoz. Dr. Carl Siegel, Wien. Preis geh. M. 8.50, geb. M. 10.—.

Band XI. **J. Lachelier, Psychologie und Metaphysik. Die Grundlagen der Induktion.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien. Preis geh. M. 3.—, geb. M. 4.—.

Daran schließen sich zunächst:

Band VIII und IX. **Rudolf Goldscheid, Höherentwicklung und Menschenökonomie.** Naturwissenschaftliche und werttheoretische Grundlegung der Soziologie.

Band X. **M. Guyau, Die Kunst in Beziehung zum sozialen Leben.** Deutsch von Paul Prina.

Band XII. **A. Rey, Die Theorie der Physik.** Deutsch von Dr. Rudolf Eisler, Wien.

Als weitere Bände werden u. a. erscheinen:

Originalarbeiten:

W. Ostwald, Energetische Kulturwissenschaft.

Übersetzungen:

Galton, Hereditary Genius;
Lacombe, De l'histoire considérée comme science;
Liard, La science positive et la métaphysique;
Michailowski, Soziologische Essays.
Sidgwick, The Methods of Ethics;
Squillace, Le dottrine sociologiche.

Der Verlag:
Dr. Werner Klinkhardt
Leipzig.

Die Redaktion:
Dr. Rudolf Eisler
Wien.


Digitized by Google